

INHALT DES JAHRGANGS 1983

Trierer Theologische Zeitschrift 1983

PASTOR BONUS

92. Jahrgang



V 106

1983 P1113

PAULINUS-VERLAG TRIER

Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier
in Verbindung mit der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Universität Mainz
unter der Schriftleitung von Prof. Dr. H. Schützeichel
im Paulinus-Verlag zu Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

INHALT DES JAHRGANGS 1983

I. Aufsätze

ANZENBACHER, Arno: Zur Konvergenz von klassisch-naturrechtlicher und formalistischer Ethik	292 – 305
BRANDSCHEIDT, Renate: Die Gerichtsklage des Propheten Jeremia im Kontext von Jer 17	61 – 78
GIESEN, Heinz: Mk 9,1 – ein Wort Jesu über die nahe Parusie?	134 – 148
HEINZ, Andreas: Eine spätmittelalterliche Exempelsammlung zur Propagierung des Trierer Karthäuser-Rosenkranzes	306 – 318
HENRIX, Hans Hermann: Das Judentum – außerhalb der Kirche, also heillos?	216 – 233
POTTMAYER, Hermann J.: Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums – Ursache nachkonziliarer Konflikte	272 – 283
RADL, Walter: Zur Struktur der eschatologischen Gleichnisse Jesu	122 – 133
ROCK, Martin: Kontroverse um Kernenergie. Eine Herausforderung an die katholische Ethik	105 – 121
SAUSER, Ekkart: Priesterliche Freundschaft bei Augustinus	177 – 183
SAUSER, Ekkart: „Kirche machen“ – „Kirche empfangen“: Ein erneuter Lobpreis auf die „Mutter Kirche“	284 – 291
SCHENKE, Ludger: Das Szenarium von Joh 6, 1 – 25	191 – 203
SCHLÖGEL, Herbert: Zur Kompetenz des Lehramtes für das sittliche Handeln. Ekklesiologische Perspektiven	22 – 31
SMOLINSKY, Heribert: Stadt und Reformation. Neue Aspekte der reformationsgeschichtlichen Forschung	32 – 44
SOCHA, Hubert: Das munus regendi im Entwurf der Lex Ecclesiae Fundamentalis II	45 – 60
THOME, Alfons: Akzente der religionspädagogischen Entwicklung nach Konzil und Synode	261 – 271
VERWEYEN, Hansjürgen: Aufgaben der Fundamentaltheologie	204 – 215
WEIER, Reinhold: Die Notwendigkeit der Sakramente	184 – 190
ZERFASS, Rolf: Predigt und Gemeinde	89 – 104
ZIEGLER, Josef Georg: Zur Begründung einer christozentrischen Moraltheologie	1 – 21

II. Kleinere Beiträge

BOHLEN, Reinhold: Zu einer neuen Übersetzung des Buches Jesus Sirach	149 – 153
PRASSEL, Peter: Das Subjekt der Theologie nach Ägidius Romanus (1243/7 – 1316)	323 – 330
WEIER, Reinhold: Theologie des Hl. Geistes	319 – 322

III. Neue theologische Literatur

ANDRESEN, Carl/DENZIER, Georg: Wörterbuch der Kirchengeschichte (Sausser)	336
BARRACLOUGH, Geoffrey (Hrsg.): Die Welt des Christentums (Sausser)	339 – 340
BENY, Roloff/GUNN, Peter: Die Kirchen von Rom (Sausser)	163 – 164
BERGER, Rupert: Ihr seid mit Christus auferweckt (Heinz)	245
BISER, Eugen: Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums (Schützeichel)	242
BOGNER, Gerhard: Das große Krippen-Lexikon – Geschichte, Symbolik, Glaube (Sausser)	165 – 166
BRANDMÜLLER, Walter: Galilei und die Kirche oder das Recht auf Irrtum (Overath)	244 – 245
CASSIAN, Johannes: Aufstieg der Seele – Einweisung in das christliche Leben II. (Sausser)	157 – 158
CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT. Teilband 22 (Schützeichel)	167 – 168
COCHE DE LA FERTÉ, Etienne: Byzantinische Kunst (Sausser)	164 – 165
DAS GEBETBUCH DES MICHELINO DA BESOZZO (Sausser)	79 – 80
DASSMANN, Ernst: Paulus in frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst (Sausser)	156 – 157
DIRNBECK, Josef: Hymnen der Kirche	
DIRNBECK, Josef/GUTL, Martin: Ich begann zu beten	
DIRNBECK, Josef/GUTL, Martin: Ich wollte schon immer mit dir reden (Heinz) . .	166 – 167
DOSTOJEWSKIJ, Fjodor M.: Ein russischer Mönch (Sausser)	161
ECK, Johannes: De sacrificio missae libri tres (1526) (Schützeichel)	241 – 242
EPISCOPALE MUNUS (Schützeichel)	243
FAUSER, Winfried: Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung. Teil I: Die echten Werke (Reinhardt)	334 – 335
FETTWEIS, Helmut/HILLENBRAND, Karl/KORN, Helmut/LEHMKÄMPER, Wilhelm: Kirchengeschichte – Durchblicke, Einblicke, Begegnungen (Sausser)	252 – 253
FISCHER, Balthasar: Die Psalmen als Stimme der Kirche (Sausser)	249 – 250
FRIES, Heinrich/RAHNER, Karl: Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit (Schützeichel)	333
FROSSARD, André: „Fürchtet Euch nicht!“ Im Gespräch mit Johannes Paul II. (Schützeichel)	243
GAMBER, Klaus: Ein kleines Kind – der ewige Gott (Sausser)	335
GAMBER, Klaus: Sie gaben Zeugnis – Authentische Berichte über Märtyrer der Frühkirche (Sausser)	335
GANOCZY, Alexandre/SCHELD, Stefan: Herrschaft – Tugend – Vorsehung. Hermeneutische Deutung und Veröffentlichung handschriftlicher Annotationen Calvins zu sieben Senecatragödien und der Pharsalia Lucans (Schützeichel)	242
GNILKA, Joachim: Der Kolosserbrief (Schmahl)	155 – 156
GNILKA, Joachim: Der Philemonbrief (Schmahl)	333
HERDER-LEXIKON: Germanische und keltische Mythologie (Sausser)	248
HERTZ, Anselm/LOOSE, Helmuth Nils: Fra Angelico (Sausser)	163
HINZ, Paulus: Deus Homo – Das Christusbild von seinen Ursprüngen bis zur Gegenwart, Bd. II (Sausser)	158

HORDYNSKY, Sviatoslav: Die ukrainische Ikone – 12. – 18. Jahrhundert (Sauser) . .	160 – 161
JAGERSMA, Henrik: Israels Geschichte zur alttestamentlichen Zeit (Bohlen)	154
KASPER, Walter: Der Gott Jesu Christi (Cornelissen)	333 – 334
KEEL, Othmar/KÜCHLER, Max: Orte und Landschaften der Bibel (Bohlen)	240
KINET, Dirk: Ugarit – Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testaments (Haag)	332
KÖHLER, Oskar: Kleine Glaubensgeschichte (Sauser)	253 – 254
KÜNDER DES WORTES. Beiträge zur Theologie der Propheten. Josef Schreiner zum 60. Geburtstag (Bohlen)	235 – 237
LANCZKOWSKI, Günter: Die Heilige Reise – Auf den Wegen von Göttern und Menschen (Sauser)	247 – 248
LECHNER, Gregor Martin: Maria Gravida – Zum Schwangerschaftsmotiv in der Bildenden Kunst (Sauser)	165
LEHMANN, Karl/PANNENBERG, Wolfhart (Hrsg.): Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel (Sauser)	337 – 338
LIMBECK, Meinrad (Hrsg.): Redaktion und Theologie des Passionsberichtes nach den Synoptikern (Feld)	240 – 241
LINDENBERG, Wladimir: Der unversiegbare Strom – Geschichten und Legenden aus dem heiligen Rußland (Sauser)	161 – 162
MANCINELLI, Fabrizio: Katakomben und Basiliken – Die ersten Christen in Rom (Sauser)	250
MAYER, Fred/PITIRIM, H. E.: Die orthodoxe Kirche in Rußland (Sauser)	160
MEINHOLD, Peter: Kirchengeschichte in Schwerpunkten – ein ökumenischer Versuch (Sauser)	336 – 337
MÜLLER, Rüdiger/LOOSE, Helmuth Nils: Sankt Nikolaus – der Heilige der Ost- und Westkirche (Sauser)	251
PFEIFFER, Helmut: Offenbarung und Offenbarungswahrheit (Schützzeichel)	244
SALOMON, Alfred: Ich gebe dir ein weises Herz. Auf den Spuren Salomos durch das Land der Bibel (Bohlen)	154 – 155
SARTORY, Thomas/SARTORY, Gertrude: Maria von Ägypten – Allmacht der Buße (Sauser)	251 – 252
SCHAFER, Christa: Gott der Herr – er ist uns erschienen. Das Weihnachtsbild der frühen Kirche und seine Ausgestaltung in Ost und West (Sauser)	339
SCHARBERT, Josef: Sachbuch zum Alten Testament (Haag)	235
SCHELKLE, Karl Hermann: Paulus (Feld)	241
SCHMIDT, Margot (Hrsg.): Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter (Sauser)	250 – 251
SCHNEEMELCHER, Wilhelm: Das Urchristentum (Sauser)	158 – 159
SCHWEIZER, Eduard: Die Bergpredigt (Schmahl)	332
SEEBASS, Horst: Der Gott der ganzen Bibel (Haag)	331
SEEBASS, Horst: David, Saul und das Wesen des biblischen Glaubens (Haag)	331 – 332
SKROBUCHA, Heinz: Ikonen (Sauser)	162
SPITZBART, Guenther (Hrsg.): Beda der Ehrwürdige, Kirchengeschichte des englischen Volkes. 2 Bde. (Sauser)	159

STEFFEN, Uwe: Jona und der Fisch. Der Mythos von Tod und Wiedergeburt (Sausser)	249
STEICHELE, Hans-Jörg: Der leidende Sohn Gottes (Schmahl)	156
STEINGRÄBER, Erich: Die Münchener Pinakotheken – Meisterwerke aus den Bayerischen Staatsgemäldesammlungen (Sausser)	162–163
STEMBERGER, Günter: Der Talmud. Einführung – Texte – Erläuterungen (Bohlen)	238–239
STEMBERGER, Günter: Epochen der jüdischen Literatur (Bohlen)	239
STRACK, Hermann L./STEMBERGER, Günter: Einleitung in Talmud und Midrasch. 7. Aufl. (Bohlen)	237–238
TACK, Theodor: Wenn Augustinus heute lebte (Sausser)	338
THEOLOGIE – GRUND UND GRENZEN. Festgabe für Heimo Dolch (Schützzeichel)	168
THIEL, Winfried: Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit (Haag)	234
VAN DER MEER, Frits: Die Ursprünge christlicher Kunst (Sausser)	247
WARD, Anne/CHERRY, John/GERE, Charlotte/CARTLIDGE, Barbara: Der Ring im Wandel der Zeit (Sausser)	80
WEITZMANN, Kurt u. a.: Die Ikonen (Sausser)	246
WILSON, Peter Lamborn: Engel (Sausser)	79
ZENGER, Erich: Israel am Sinai (Haag)	234

Zur Begründung einer Christozentrischen Moraltheologie

Während in der Dogmatik in den letzten Jahren christologische Überlegungen in den Vordergrund gerückt wurden, machte sich in der Moraltheologie eine Verflüchtigung des christologischen Moments bemerkbar. Hier schoben sich Fragen einer rationalen und kommunikativen Normenlehre in den Mittelpunkt der Diskussion. Ganz bewußt wurde an die kurzlebigen Entwürfe innerhalb der zeitgenössischen philosophischen Ethik angeknüpft¹. Ihren signifikanten Ausdruck fand die Hinwendung zur praktischen Philosophie in der mancherorts vorgenommenen Umbenennung des Faches „Moraltheologie“ in „*Theologische Ethik*“². Es handelt sich dabei um mehr als eine vorübergehende modische Allüre. Die Begeisterung einer überschäumenden Rationalitätseuphorie wirkt ansteckend. „Im Zuge einer neuen Aufklärung wird insinuiert, daß der mit Wissenschaft gesegnete Mensch mit seiner Rationalität zur Selbstbestimmung gelange“³.

Die Scheu vor Metaphysik und eine gewisse Distanzierung gegenüber dem Offenbarungsglauben erfaßten den innerkirchlichen Bereich. Das Recht und die Pflicht zu einer gegenläufigen Stellungnahme sind nicht leicht zu formulieren. Sollten indes angesichts des dominierenden Zeitgeistes metaphysische und offenbarungsgläubige Positionen gerade nicht als *quantité négligeable* schamhaft an den Rand verwiesen werden? Sollten an sie nicht vielmehr, „ob gelegen oder ungelegen“ (2 Tim 4, 2), in *unzeitgemäßer Zeitgemäßheit* erinnert werden? Folgende Überlegungen versuchen, diesem Vorhaben in der katholischen Sittlichkeitslehre zu entsprechen. Dabei wird an Systemüberlegungen angeknüpft, die nach den beiden Weltkriegen verstärkt aufkamen⁴.

¹ F. BÖCKLE, *Fundamentalmoral*. München ²1978, 19: „Diese letzte Frage nach der Möglichkeit vernünftiger Begründung allgemein verbindlicher moralischer Urteile beschäftigt heute intensiv auch die praktische Philosophie. Sie beherrscht gewissermaßen die ethische Diskussion. Ihre kritischen Fragen werden unser eigenes Suchen nach Antwort ständig begleiten.“

² F. FURGER, *Von der Moraltheologie zur christlichen Ethik. Entwicklungen im Bereich theologischer Ethikforschung*: ThGw. 22 (1979) 147–159. D. MIETH, *Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik. Mit einer Interpretation zum Tristanroman Gottfrieds von Straßburg*. Mainz 1976, 11 f.: „Der Unterschied im Wort bezeichnet eine sachliche Differenz. Moraltheologie ist ‚die auf der Offenbarung Gottes beruhende Lehre vom richtigen, gottgemäßen Handeln‘ (K. Rahner). Demgegenüber ist Theologische Ethik die Lehre vom sittlichen Handeln des Menschen im Kontext der Offenbarung Gottes . . . Diese Eigenständigkeit (des Ethischen) kann heute nicht mehr als die relative Selbstständigkeit einer ‚Frage‘ verstanden werden, auf die dann die Moraltheologie mittels einer dogmatischen Anthropologie die ‚Antwort‘ zu geben hat.“

³ F. H. TENBRUCK, *Zur Ethik der planenden Vernunft*. München 1972, 139.

⁴ J. G. ZIEGLER, *Moraltheologie*. In: H. VORGRIMMER-R. van der GUCHT, *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*. Freiburg 1970, 329–360. A. AUER, *Anliegen heutiger Moraltheologie*: ThQ 138 (1958) 282: „Es gibt keine Moraltheologie ohne Dogmatik. Wird sie vom dogmatischen Grund abgelöst, hört sie auf, christlich zu sein und wird zur reinen Ethik.“ Ebenso R. EGENTER, *LthK* ²VII, 613–618 s. v. *Moraltheologie*.

Nach einer Skizze der hermeneutischen Grundfragen (I) und einer Orientierung über eine biblisch-dogmatische Moralbegründung (II) folgen Hinweise auf eine moraltheologische Konkretisierung (III).

I. Hermeneutische Vorfragen

1. Die wissenschaftstheoretische Position

Die erkenntnistheoretische Position, die prinzipielle Antwort auf die Pilatusfrage: „Was ist die Wahrheit?“ (Joh 18, 38), bestimmt Einstieg, Ziel und Weg eines reflexen wissenschaftstheoretischen Vorhabens bei jeder wissenschaftlichen Disziplin. Man spricht von „konfessorischen Implikationen“ der Wissenschaft⁵. Ob *logische Wahrheit*, die Erkenntnis der Wirklichkeit, als maßnehmende Angleichung der subjektiven Einsicht an das Objekt, den Gegenstand, verstanden wird⁶ oder ob bei der angesprochenen Subjekt-Objekt-Relation der maßgebende Akzent umgekehrt auf das Subjekt verlegt wird⁷, ist eine kognitive Grundentscheidung, welche als Vorverständnis das weitere Vorgehen steuert.

In einem groben Raster zeichnen sich drei Positionen ab. Nach dem *essentiellen Wahrheitsbegriff* wird von der maßnehmenden Vernunft Wahrheit an der maßgebenden Wirklichkeit konstatiert, nicht konstruiert („ens et verum convertuntur“⁸). Für den *existentiellen Wahrheitsbegriff* ist wirklich, was mich anspricht, betroffen macht. (G. de Vico: „factum et verum convertuntur“⁹). Bei einem *funktionalen Wahrheitsverständnis* ist entscheidend, was mir zuträglich ist (F. Bacon: „ens et utile convertuntur“¹⁰). Jede der

⁵ E. FEIL, „Konfessorische“ Implikationen der Wissenschaft. Folgerungen für eine theologische Ethik: HK 34 (1980) 30: „Überzeugungen und Entscheidungen sind fundamental für ein ethisches wie hermeneutisches Konzept.“ Innerhalb der Gegenwartsphilosophie beruft sich die „Erlanger Schule“ auf den Naturphilosophen H. Dingler, Aufbau der exakten Fundamentalwissenschaft, wonach „unserer Erfahrung stets eine geistige Konstruktion vorausgeht“. W. SCHIRMACHER, Die Wissenschaft als Konstruktion: MAZ v. 9. 7. 1981, S. 17.

⁶ THOMAS, Summa theol. I, 21, 2 (Logische Wahrheit): „Quando igitur res sunt mensura et regula intellectus, veritas consistit in hoc, quod intellectus adaequatur rei, ut in nobis accidit: ex eo enim quod res est vel non est, opinio nostra et oratio vera vel falsa est.“

⁷ „Die Vernunft sieht nur das ein, was sie nach ihrem Entwurf hervorbringt.“ In dieser Vorbetonung der subjektiven Bedingungen des Erkenntnisvorgangs besteht Kants „Revolution der Denkart“. K. LEHMANN, LThK 2X, 315 – 319 s. v. Transzendentalphilosophie.

⁸ THOMAS, a. a. O. I, 16, 3: „Et ideo sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum.“ Vgl. J. PIEPER, Die Wirklichkeit und das Gute. München 1949, 11.

⁹ A. HALBFAS, Fundamentalkatechetik. Düsseldorf 1968, 221: „Auf die Frage: Was also ist offenbart worden, darf geantwortet werden: Gar nichts, insofern Inhalte gemeint sind, die der Totalität unseres Wissens über die Subjekt-Objekt-Struktur der Wirklichkeit etwas hinzufügen, aber: Alles, insofern die Wirklichkeit im Mythos der eigenen Betroffenheit wahrgenommen wird.“

¹⁰ Vgl. zum Ganzen L. B. PUNTEL, Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie. Darmstadt 1978. J. G. ZIEGLER, Die Absolutheit sittlicher Prinzipien. Ein Beitrag zur moraltheologischen Diskussion. In: J. AUER u. a., Gottesherrschaft und Weltherrschaft (FS R. Graber). Regensburg 1980, 102 f.

drei Sichtweisen hat in gewisser Hinsicht ihre Berechtigung. Keine darf als alleinige verabsolutiert werden. Der Ausgangspunkt des „Begreifens“ bleibt allerdings die „Sache“ oder der Sachverhalt (Sinn¹¹). Das Sein fungiert als Fundament und Kriterium jedweder Erkenntnisnahme. In der diskursiven Reflexion führt der Weg von der essentiellen über die existentielle zur funktionalen Erfassung der Wirklichkeit. Die Konvergenz der verschiedenen Aspekte strukturiert die konkrete sittliche Norm eines Gewissensentscheides auf Grund der angezielten Ganzheitsschau der Wirklichkeit.

Die katholische Theologie trägt diesem Umstand Rechnung, wenn sie die epistemologische Grundfrage „Wie vollzieht sich die Erkenntnis?“ mit einem *gemäßigten Realismus* beantwortet. Die vorgegebene Wirklichkeit wird erkannt, allerdings sub modo recipientis. Die durch die jeweiligen individuellen und situativen Komponenten modifizierten Erkenntnismöglichkeiten, Kapazitäten des Subjektes, steuern den rationalen Prozeß der Wahrheitssuche. Das Mühen um Wahrheit muß demzufolge getragen sein von dem Bemühen, die Einsicht, die ratio, der res, der Realität, anzunähern und dabei die subjektiven Fehlerquellen möglichst auszuschalten.

Da individuelle Elemente die menschliche Erkenntnisfähigkeit begrenzen, ergibt sich daraus deren *approximative Perspektivität*. Dem Einwand des Skeptizismus, daß Wahrheit deshalb niemals erreicht werden könne, trägt die Aufforderung Rechnung, daß der Mensch zur Vertiefung der Wahrheit immer unterwegs zu sein habe. Er kann indes einzelne Wahrheiten erreichen, ohne je die volle Wahrheit zu durchschauen. Sonst wäre er Gott. Die Pluralität der „Standpunkte“, von denen aus eine „Sache“ in den Blick genommen wird, findet hierin ebenso ihre Berechtigung wie die ergänzende und korrigierende Angewiesenheit auf andere Sehweisen. Diese können hinwiederum bisweilen nicht simultan, gleichzeitig, in einem Begriff verbalisiert werden. Zu ihrer Zusammenschau ist es nicht selten nötig, sie sukzessiv, in mehreren Sätzen, zu integrieren.

Als Konsequenz aus dem essentiellen Wahrheitsbegriff bezieht eine von ihm ausgehende praktische Vernunft die Grundposition der *Seinsethik*. Für diese „*ontologische Denkstruktur*“ sind nicht nur das Wahre, sondern auch das Gute wirklichkeitsgemäß¹². Schon für jedwede theistische Weltsicht ist das Sein nicht stumm. Vielmehr vermag der vernunftbegabte Mensch aus der Rationalität der Seinsstrukturen gleichsam wie aus einem „Buch der Natur“ die Gedanken des Schöpfers abzulesen und nachzudenken. Was der Erkenntnis zur Einsicht vorgegeben ist, ist dem Willen zum

¹¹ THOMAS, a. a. O. I, II, 93,3 ad 3: „Intellectus enim humanus est mensuratus a rebus, ut scilicet conceptus hominis non sit verus propter seipsum, sed dicitur verus ex hoc, quod consonat rebus.“

¹² J. STALLMACH, Das Problem sittlicher Eigengesetzlichkeit des Individuums in der philosophischen Ethik: Theologie und Philosophie 42 (1967) 50: „Das in der humanen Wesensnatur und damit letztlich im Sein begründete Sollen ist von überindividuellem und übersituativem Anspruch und bindet jedes Individuum, normiert jede Einzelsituation, mindestens negativ . . . Das so begründete ‚Gesetz‘ . . . ist zugleich sein eigenes innerstes Gesetz, als Gesetz der allgemeinen humanen Wesensnatur zugleich auch Gesetz seiner Individualnatur.“ Ens, verum, bonum sind konvertible Begriffe. Vgl. THOMAS, a. a. O. I, II, 18, 1.

sittlichen Vollzug aufgegeben. Das Sollen gründet im Sein. Eine nicht-theistische Weltansicht verdächtigt notwendigerweise die Interdependenz von Sein und Sollen wegen des fehlenden Schöpfungsglaubens als „naturalistischen Fehlschluß“¹³.

Die aufgezeigten erkenntnistheoretischen Postulate gelten auch für die durch den Glauben erleuchtete Vernunft als dem materiellen Erkenntnisobjekt, das die Vorgehensweise des Moralthologen charakterisiert. Durch die gläubige Rezeption der Offenbarung stellt sich ihm als materielles Erkenntnisobjekt nicht eine heile oder unheile, innerweltlich abgegrenzte Wirklichkeit vor, sondern die eine erlöste Schöpfungswirklichkeit. Sie umfaßt die Natur und die Übernatur. Ihre spekulative Erfassung nach der Maxime: „fides quaerit intellectum“, ist eine undispensierbare, wenn auch nie endende Aufgabe. „Denn die Kirche strebt im Gang der Jahrhunderte ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegen, bis an ihr sich Gottes Wort erfüllt“, äußert die Dogmatische Konstitution über die Offenbarung 8, 2. Insofern sich Moralthologie nicht als „angewandte, sondern als umgewandte Dogmatik“¹⁴ versteht und ihre Begründungsfundamente selber erhebt, weiß sie sich in die gleiche Pflicht genommen.

2. Moralthologische Verifizierung

Das hermeneutische Konzept der Moralthologie hat seit jeher versucht, die Komplexität der einen erlösten Schöpfungswirklichkeit für die spekulative Erschließung methodisch in Schöpfung und Erlösung aufzuschlüsseln. Was in Wirklichkeit zusammengehört, wird *theoretisch unterschieden*, nicht geschieden¹⁵. Unterschieden werden demzufolge zwei materielle Quellen der Moralthologie, hinsichtlich des Erkenntnisobjektes, der vom Glauben erleuchteten Vernunft, ratio et fides (revelatio), Vernunft und Offenbarungsglaube, hinsichtlich des Erkenntnisobjektes, der erlösten Schöpfungswirklichkeit, creatio et recreatio, Schöpfungs- und Erlösungsordnung.

¹³ J. D. SARTRE, Das Sein und das Nichts. Hamburg 1962, 783: „Die Ontologie kann keine ethischen Vorschriften erlassen. Sie beschäftigt sich einzig mit dem, was ist, und es ist nicht möglich, aus ihren Indikativen Imperative abzuleiten.“ Dabei beruft er sich auf das Axiom: „Die Existenz geht der Essenz voraus.“ Im Schöpfungsbegriff enthalten Seinsaussagen ein „kryptonormatives“ Sollensmoment. Vgl. O. HÖFFE, Naturrecht ohne naturalistischen Fehlschluß. Ein rechtsphilosophisches Programm. In: J. HUBER/T. MACHO, Klagenfurter Beiträge. Wien 1980, 10.

¹⁴ J. S. von DREY, Kurze Einleitung in das Studium der Theologie – mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System. Tübingen 1819, 175 f.: „Es sind an sich dieselben Ideen des Christentums, die in der Dogmatik von ihrer rein-speculativen, in der Moral von ihrer praktisch-speculativen Seite betrachtet werden; der Unterschied der reinen Speculation von der praktischen besteht darin, daß jene überhaupt zeigt, *was ist*, – diese dagegen zeigt, *wie das, was ist, wird*. Darum ist die christliche Moral zwar nicht die angewandte, aber die umgewandte Dogmatik. Angewandt erscheinen beyde nicht mehr in einem Wissen, sondern im wirklichen Leben.“

¹⁵ A. AUER, Interiorisierung der Transzendenz. Zum Problem Identität oder Reziprozität von Heilsethos und Weltethos. In: J. GRÜNDEL u. a., Humanum (FS R. Egenter), München 1972, 47 – 65, vertritt nicht eine Identität, sondern eine gegenseitige Bezogenheit, Reziprozität.

Dieser Tatbestand impliziert die ständige Aufgabe, die *Spannungsmitte* in den verschiedenen Kombinationen der vier Erkenntnisfaktoren je und je neu zu bestimmen und entsprechend zu gewichten. Deshalb bleibt es versagt, einen letztgültigen Moralentwurf, eine *Idealmoral*, vorzustellen. Mit der Versuchung, sich von der Verpflichtung zur Polarität der verschiedenen Spannungspole durch die Scheinlösung der Polarisierung, der Streichung oder Minimierung eines der Pole zu entlasten, muß die Moraltheologie leben. Diese Aufgabe scheint in unseren Tagen eine besondere Dringlichkeit zu bekommen. Als Erkenntnisobjekt wird die *ratio* favorisiert. Das Erkenntnisobjekt wird auf die Sollensforderung zur *Selbstverwirklichung* formalisiert. Zeichnet sich hierin das Ergebnis einer fortschreitenden historischen Entwicklung ab, die nicht aufzuhalten ist?

Ein Blick in die Geschichte macht auf eine interessante Verlagerung der Schwerpunkte in der inneren Gestalt und äußeren Ausgestaltung der Sittlichkeitslehre, dem formalen Erkenntnisprinzip, aufmerksam. Dabei wurde auf Grund eines essentiellen Wahrheitsbegriffes das hermeneutische Prinzip der Seinsethik beibehalten¹⁶. Etwas vereinfachend kann gesagt werden, daß im *christlichen Altertum*, bei den Kirchenvätern, die Person Christi und die sakramentale Vereinigung mit ihm im Zentrum der Überlegungen stand, wie der Christ sein Leben zu gestalten habe. Die spekulativen Erörterungen konzentrierten sich auf die Sorge um die individuelle und soziale Aneignung der Erlösung „per christum dominum nostrum in spiritu sancto“. Sie rückten diese in die Nähe eines *existentiellen* Wahrheitsbegriffes¹⁷.

An Stelle dieses mehr mystisch-sakramentalen Daseinsentwurfs schob sich im *christlichen Mittelalter* ein mehr *essentiell* ausgerichteter Wahrheitsbegriff in den Vordergrund der Überlegungen. Neben Christus rückte Aristoteles. Das Argument „Philosophus dicit“ erhielt den Rang eines Offenbarungskriteriums. Die Erfassung vornehmlich der Schöpfungsordnung durch die „ratio speculativa et practica“ kennzeichnet das scholastische Konzept einer christlichen Sittlichkeitslehre.

Als sich zu *Beginn der Neuzeit* Moraltheologie als eigenständige Disziplin etablierte, wurde ihr die Aufgabe gestellt, zur Lösung von Gewissensfällen dem Beichtvater Orientierungshilfen anzugeben¹⁸. Dadurch wurde sie in die Nähe eines *funktionalen Wahrheitsbegriffes* gerückt. Eine pragmatische Kasuistik dominierte in den Nachschlagewerken zur Lösung von Gewissensfällen. Die Autoren Augustinus, Thomas und Alfons von Liguori mögen zur Klassifizierung der aufeinanderfolgenden Systementwürfe beitragen. Selbstredend treten diese nirgendwo als reines Destillat auf, sondern in vielfältigen Mischformen.

¹⁶ J. G. ZIEGLER, LThK ²VII, 618 – 623 s. v. Moralgeschichte.

¹⁷ Vgl. M. VILLER — K. RAHNER, *Ascese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriß*. Freiburg 1939, und die verschiedenen Monographien von W. VÖLKER, angefangen von: *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*. Tübingen 1931, bis zur: *Die Sakramentsmystik des Nikolaus Kabasilas*. Wiesbaden 1977.

¹⁸ J. THEINER, *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*. Regensburg 1970, 442 (Register s. v. Beichte).

3. Die konziliare Klärung

Einen Neubeginn markiert die *Wegweisung*, die das II. Vatikanum, prononzierter als für die übrigen theologischen Disziplinen, für die Moraltheologie aufstellte: „Besondere Sorgfalt verwende man auf die Vervollkommnung der Moraltheologie. Sie soll, reicher genährt aus der Lehre der Schrift, in wissenschaftlicher Darlegung erhellen die Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Verpflichtung, in Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt¹⁹.“ Die „Lehre der Schrift“ wird als Erkenntnisprinzip vorgestellt, mit dem „die Berufung der Gläubigen in Christus“ als dem Seinsprinzip, und die Aufforderung „in Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt“ als dem Wirkprinzip, korrespondieren²⁰.

Diese drei Prinzipien können nicht ohne Gewalt einem der drei Wahrheitsbegriffe einfach zugeordnet werden. Sie stellen vielmehr die Explizierung eines bestimmten essentiellen Wahrheitsverständnisses dar. Indem als „Grundwahrheit“ von der „Berufung der Gläubigen in Christus“, also von der Person Jesu Christi und nicht von einem Sachverhalt ausgegangen wird, wird die *personale Struktur der vorgegebenen Heilswirklichkeit* unübersehbar und unverzichtbar herausgestellt. Jesus Christus ist demnach die Urwirklichkeit und das Urbild jedes Menschen. Die Pastoralkonstitution „Über die Kirche in der Welt von heute“ Art. 22 bringt unter der Überschrift „Christus, der neue Mensch“ eine Rechtfertigung dieser These. Es heißt dort: „Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf . . . Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung . . . Der das ‚Bild des unsichtbaren Gottes‘ (Kol 1, 15) ist, er ist zugleich der vollkommene Mensch, der den Söhnen Adams die Gottebenbildlichkeit wiedergab, die von der ersten Sünde her verunstaltet war . . . Der christliche Mensch empfängt, gleichförmig geworden dem Bild des Sohnes, der der Erstgeborene unter vielen Brüdern ist, die ‚Erstlingsgabe des Geistes‘ (Röm 8, 23), durch die er fähig wird, das neue Gesetz der Liebe zu erfüllen. Durch diesen Geist, der das ‚Unterpfand der Erbschaft‘ (Eph 1, 14) ist, wird der ganze Mensch innerlich erneuert bis zur ‚Erlösung des Leibes‘ (Röm 8, 23) . . . Das gilt nicht nur für die Christgläubigen, sondern für alle Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt²¹.“

¹⁹ Dekret über die Ausbildung der Priester 16, 3.

²⁰ J. G. ZIEGLER, *Moraltheologie nach dem Konzil*. Moraltheologie heute und die Erneuerung der Kirche: ThGl 59 (1969) 164 – 192. J. FUCHS, *Moral und Moraltheologie nach dem Konzil*. Freiburg 1967, unterscheidet Grundwahrheit, Grundpflicht und Nährboden. Vgl. B. HÄRING, *Moralverkündigung nach dem Konzil*. Bergen/Enkheim 1966.

²¹ Vgl. *Ausgewählte Fragen zur Christologie*. Eine Studie der Internationalen Theologenkommission: HK 35 (1981) 141: „Das Leben Christi bringt ein neues Bild von Gott und vom Menschen. Wie der ‚Gott der Christen‘ etwas Neues darstellt, so ist auch der ‚christliche Mensch‘ gegenüber allen anderen Menschenbildern neu. Die Herablassung Gottes und, wenn man diesen Ausdruck verwenden darf, seine ‚Niedrigkeit‘ macht ihn durch die Inkarnation als Werk der Liebe zu den Menschen mit ihnen solidarisch. So ermöglicht er einen neuen Menschen, der seine Ehre nicht im Herrschen, sondern im Dienen findet.“ Die ethische Mächtigkeit zum christusförmigen Dienen ruht auf deren seinshafter Ermächtigung in der sakramentalen Inexistenz in Christus.

Als Echo auf diese *christozentrische Anthropologie* stellt sich die Antrittsenzyklika Johannes Paul II. dar, die unter dem Titel „Redemptor hominis“ veröffentlicht worden ist. Ihr Gedankengang läßt sich in dem Satz zusammenfassen: „Der Mensch ist der Weg der Kirche, weil Christus der Weg des Menschen ist“²². „Letztziel ist die Verherrlichung des Vaters, sei es durch Christus, sei es in Christus durch den Christen. Diese Finalität wird in einer mißverstandenen anthropologischen Wende der neueren Theologie nicht selten zu wenig gewürdigt. Auf die Fragen der Apostel: Wohin sollen wir gehen? Was sollen wir tun? antwortet der Herr: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14, 6). Dieses Herrenwort hat in der Direktive des Konzils für die Reform der Moraltheologie eine aussagekräftige Interpretation gefunden.

Eine *christozentrische innere Grundgestalt der katholischen Sittlichkeitslehre* wird vom Konzil nachdrücklich angemahnt. Die humanitäre Direktive „Werde, der Du bist“, aus einer Person zu einer Persönlichkeit²³, wird im Glauben weitergeführt zur Losung: „Werde, der Du geworden bist“, aus einem Getauften zu einem zweiten, einem „alter Christus“. Christ sein heißt, in Christus sein und leben. Diese folgenschwere Erkenntnis ist zwar im Laufe der Geschichte der Moraltheologie niemals gänzlich vergessen worden²⁴. Sie wurde aber in manchen Perioden fast bis zur Bedeutungslosigkeit an den Rand gedrängt. Doch besteht gerade in diesem Faktum das entscheidend unterscheidend Neue des Offenbarungsgeschehens über den Menschen.

²² HK 33 (1979) 177. Vgl. P. M. ZULEHNER, Kirche – Anwalt des Menschen. Freiburg 1980.

²³ J. W. v. GOETHE, Westöstlicher Diwan. WA VI, 162: „Volk und Knecht und Überwinder / Sie gestehn zu jeder Zeit: / Höchstes Glück der Erdenkinder / Sei nur die Persönlichkeit.“

²⁴ H. WEBER, Sakrament und Sittlichkeit. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Bedeutung der Sakramente in der deutschen Moraltheologie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Studien zur Geschichte der Kath. Moraltheologie 13). Regensburg 1966, 430, faßt zusammen: „Das gesamte Tun des Christen ist getragen und bestimmt von der im Sakrament gnadenhaft geschenkten Christusverbundenheit . . . Dies immer wieder aufzuzeigen, ist die Aufgabe und das Charakteristikum einer Moraltheologie, die den Titel einer christlichen Sittenlehre zu führen beansprucht.“ DREY, a. a. O. 170. 177 – 179: „Die Aufgabe . . . ist, den Lehrbegriff des Christentums . . . durch Construction des Ganzen aus seiner Idee und vermittelt systematischer Konsequenz darzustellen . . . Aber einen wesentlichen Nachteil hatte die geschehene Trennung (von der Dogmatik) hervorgebracht, den die christliche Moral jetzt noch nicht verwunden hat, den nämlich – daß sie bis jetzt noch mehr eine philosophische als christliche Moral geblieben ist . . . Eine solche kann überhaupt nur durch Umkehrung der speculativen Ideen des Christentums in ihr praktisches Moment, also durch Zugrundelegung der Dogmatik entstehen . . . Übrigens kann jede Art von Vernunftsmäßigkeit der christlichen Moral weder das Factum ihres positiven Ursprungs, noch das gleiche Factum ihrer Eigentümlichkeit aufheben.“ Vgl. dagegen Anm. 2. A AUER, Zur Rezeption der Autonomie-Vorstellung durch die katholisch-theologische Ethik: ThQ 161 (1981) 9 f., spricht von einer „radikalen Theologisierung des Sittlichen“, die u. a. von J. M. Sailer u. J. B. Hirscher bis B. Häring als Reaktion auf die neuzeitliche Autonomievorstellung der Aufklärung inauguriert worden sei. Sie stehe zwischen einer ersten und derzeit sich vorschiebenden dritten Phase. „Im Wechsel von der einen zur anderen hält sich die sachliche Thematik einer vor der Vernunft zu verantwortenden Moralität durch, nur daß als Begründungsinstanz in der Naturrechtslehre vorwiegend die Rationalität der Wirklichkeit im ganzen (letztlich die Rationalität des göttlichen Willens), im Autonomie-Denken vorwiegend die Rationalität des Subjektes fungiert.“

II. Biblisch-dogmatische Moralbegründung

Weil das jeweilige Verständnis der Wirklichkeit des Menschen die Überlegungen über die Verwirklichung im sittlichen Verhalten steuert, ist eine christliche Anthropologie das *hermeneutische Grundprinzip*, der Ausgangspunkt, für das Selbstverständnis der Moralthologie. Die Struktur eines christlichen Menschenbildes aufzuzeigen, ist zunächst Aufgabe der Exegese, die das biblische Zeugnis über den Menschen zusammenstellt, und der Dogmatik, die es systematisiert. Die Auskünfte dieser beiden Disziplinen sind von der Moralthologie zu rezipieren. Ein biblisch-dogmatisches Moralkonzept ist die Folge.

1. Die Auskunft des Neuen Testaments

Ein deutliches Profil erhält die Sicht des erlösten Menschen vor allem im Briefkorpus des Neuen Testaments. Der Völkerapostel Paulus schildert in einem hymnischen Lobpreis das Neusein des Christen. In Kol 1, 26 bekennt er: „Jenes Geheimnis, das seit ewigen Zeiten und Generationen verborgen war, jetzt wurde es seinen Heiligen offenbart. Gott wollte ihnen zeigen, wie reich und wie herrlich dieses Geheimnis unter den Völkern ist: *Christus in euch*, der Grund eurer Hoffnung auf Herrlichkeit. Ihn verkündigen wir; wir ermahnen jeden Menschen und belehren jeden mit aller Weisheit, um dadurch alle in der Gemeinschaft mit Christus vollkommen zu machen. Dafür kämpfe ich unter vielen Mühen; denn seine Kraft wirkt mit großer Macht in mir . . . Ihr habt Christus Jesus als den Herrn angenommen. Darum lebt auch in ihm.“

Es ist die *vom Glauben erleuchtete Vernunft*, die als Erkenntnissubjekt das Spezifikum des neutestamentlichen Menschenbildes, *das Sein und Leben in Christus*, als das Erkenntnisobjekt erschließt. Das Besondere der Heilsbotschaft gipfelt nicht in einer „*nova doctrina*“, einer gnostischen Geheimlehre oder einem philosophischen Entwurf, der als Variation des alten Menschheitsraumes einer Selbsterlösung je und je zum Scheitern verurteilt ist. Sie erschöpft sich ebenso wenig in einer „*nova disciplina*“, einem Mysterienkult, der sich Gottes mit magischen Praktiken zu bemächtigen versucht oder einer verbrämten utilitaristischen Pragmatik, die einen innerweltlichen Ausweg aus allen sittlichen Aporien verspricht. Das umstürzend Neue ist die Frohbotschaft von der „*nova creatura*“. 2 Kor 5, 17 bezeugt: „Wenn jemand in Christus ist, *ist* er ja eine neue Schöpfung. Das Alte (der sündige Adam) *ist* vergangen. Neues (Christus, der zweite Adam) *ist* geworden.“

Dieses Offenbarungsdatum hat die damals unüberwindlich erscheinende Kluft zwischen Juden und Heiden relativiert, weshalb in Gal 6, 15 die für damalige Ohren ungeheuerliche These aufgestellt worden ist: „Ob man beschnitten ist oder nicht, weder das eine noch das andere hat Bedeutung, sondern nur die neue Schöpfung in Christus.“ Joh 3, 3 spricht aus der Sicht vom Menschen her von Wiedergeburt, ebenso Jakobus 1, 18 und 1 Petrus 1, 3.

Wortreich wird auf das „*sacrum commercium*“, in Lutherischer Übersetzung auf den „Fröhlichen Wechsel“, aufmerksam gemacht. Gemeint ist der Übergang, den der

Mensch in Christus vollzieht, vom Tod zum Leben, von der Finsternis in das Licht, von der Nacht zum Tag, von der Lüge in die Wahrheit, von der Armut in den Reichtum, vom Einst in das Jetzt, vom Alten zum Neuen. Gott wurde Mensch, damit der Mensch vergöttlicht werde²⁵. 2 Petrus 1, 4 bestätigt: „Der göttlichen Natur sollt ihr teilhaft werden.“ Der Exeget Wikenhauser kommt zum Schluß: „Die paulinische Christumystik, die in den Formeln ‚in Christus‘ und ‚Christus in uns‘ ihren prägnanten Ausdruck gefunden hat, meint also – das kann nicht nachdrücklich genug betont werden – ein objektives, seinsmäßiges Verhältnis zwischen Christus und den Christgläubigen, nicht ein bloß subjektives Gefühl der Christusnähe²⁶.“ Paulus lebt aus dieser Wirklichkeit. Davon ist sein Herz voll, und geht sein Mund über. 165mal gebraucht er die Formel „wir in Christus“, neunmal die Formel „Christus in uns“.

Was ontisch vorgegeben ist, ist ethisch aufgegeben. Die seinsmäßige Feststellung in Gal 3, 27: „Da ihr in Christus hineingetaucht seid, habt ihr Christus angezogen“ impliziert die sittliche Entfaltung in Röm 13, 14: „Zieht vielmehr den Herren Jesus Christus an.“ Der Christ gestaltet sein Leben aus Christus, aus der sakramentalen Inkorporation in ihn, auf Christus hin, auf die ethische Verähnlichung mit ihm. Gal 4, 19 mahnt deshalb, Christus in sich „Gestalt gewinnen zu lassen“, weil nach Gal 2, 20 gilt: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir.“ Das *Indikativ-Imperativschema der paulinischen Christumystik*²⁷ entbirgt sich als das geoffenbarte Fundament christlicher Sittlichkeit. Damit eröffnet sie der christlichen Sittlichkeitslehre den ihr

²⁵ Zur geschichtlichen Ausdeutung des Tausches (commercium) zwischen dem Stand des Sünders und dem der Sohnschaft vgl. Ausgewählte Fragen, a. a. O. 143. Th. BEER, Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers (Horizonte NF 19) Einsiedeln 1980, verweist auf das tropologische Verständnis: „Christi Gerechtigkeit ist mein, meine Sünde ist Christi, wahrhaft ein ungleicher Wechsel.“ Dazu kritisch E. ISELOH, Der fröhliche Wechsel und Streit. Zu Theobald Beers Werk über Grundzüge der Theologie Martin Luthers: Catholica 36 (1982), 101 – 114.

²⁶ A. WIKENHAUSER, Die Christumystik des Apostels Paulus. Freiburg 1956, 66. Vgl. J. G. ZIEGLER, Lex nova sive evangelica. Präliminarien zu einer Gnadenmoral. In: H. WEBER/D. MIETH, Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme und Wege theologischer Ethik heute (FS A. Auer). Düsseldorf 1980, 240 – 243 (Das Gesetz der Gnade – die ontische Struktur) und FOERSTER, ThWB III, 1033 s. v. κτισθαι „Daß κτισθαι hier (2 Kor 5, 17; Gal 6, 15) nicht einfach wie im Rabbinischen ‚Wesen‘, ‚Mensch‘ bezeichnet, sondern daß die volle Bedeutung des Begriffes vorliegt, zeigt die Verwendung des Verbums: Eph 2, 10.15; Eph 4, 24; Kol 3, 13, vgl. auch Jak 1, 18. Alles Schaffen Gottes geschieht durch seinen Geist und sein Wort, aber diese neue Kreatur hat ihre Existenz im Geist, das neue Leben ist jetzt ‚verborgen mit Christus in Gott‘, Kol 3, 3.“

²⁷ Vgl. Röm 6, 1 – 11 mit Röm 6, 12 – 23 oder Eph 1 – 3 mit Eph 4 – 6. Der semantische Befund des ntl. Begriffes „neu“ macht deutlich, daß es bei der Christifizierung (Rechtfertigung) um eine objektive Qualität des Seins und erst daraufhin um eine subjektive der Erfahrung bzw. der Beziehung geht. BEHM, ThWB IV, 902 s. v. νέος: „Es ist der charakteristische Gedanke der unlösbaren Einheit von Gabe und Aufgabe, von Wirklichkeit und Pflicht der Verwirklichung, vor die das Evangelium den Christen stellt: das neue Leben ist da durch Christus, und muß Dasein gewinnen durch den Christen selbst.“ Ebenso Ders., ThWB III, 452 s. v. καινός, wobei die eschatologische Perspektive angesprochen wird.

eigentümlichen Zugang. „Der Heilsindikativ des neuen Seins (ist) eine ontologische Wirklichkeit in einem personaldynamischen Sinn . . . , weil es um die Zugehörigkeit zum gegenwärtig wirkenden Herrn geht“²⁸.

Die Spannung zwischen dem „Bereits“ der Inkorporation in Christus und dem „Noch nicht“ der individuellen Endvollendung prägt als Konstitutivum nicht nur das Leben des einzelnen Christen, sondern darüber hinaus die Heilsökonomie der Kirche und des ganzen Kosmos. Die Dialektik der Erlösungsordnung bestimmt die *eschatologische* Dynamik der christlichen Sittlichkeit, „mehr und mehr in ihm, der das Haupt ist, in Christus hineinzuwachsen“ (Eph 4, 15).

2. Dogmatische Entfaltung

Das biblische Zeugnis über die Inexistenz Christi im Christen wird mit verschiedenen Ausdrücken umschrieben. Da innerweltliche Vergleichsbilder für das Leben eines erwachsenen Menschen in einem anderen fehlen, läßt sich die *ontische Kategorie* der Christusgemeinschaft nicht adäquat aussagen. Man kann darüber nur *in analoger Weise* sprechen. Die „Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung“ schreibt in Art. 6, 1: „Durch die göttliche Offenbarung wollte Gott sich selbst und die ewigen Entscheidungen seines Willens über das Heil der Menschen kundtun und *mitteilen*, „um Anteil zu geben am göttlichen Reichtum, der die Fassungskraft des menschlichen Geistes schlechthin übersteigt.“ Die spekulative Thematisierung der biblischen Aussage über die Selbstmitteilung Gottes in der sakramental vermittelten Seinsverfaßtheit des Christen in Christus, ist das Anliegen der Dogmatik. Es stellt sich in allen Traktaten, besonders aber in der Soteriologie, in der Gnadenlehre, in der Lehre über die Kirche und in der Lehre über die Sakramente. Eine dreifache Vorgehensweise zeichnet sich ab.

Die östliche, *orthodoxe Theologie* ergründet in meditativen Umkreisungen im Anschluß an die Vätertradition die Sinnfülle von Offenbarungsaussagen, z. B. von 1 Kor 1, 21: „Gott, der uns in Christus, dem Gesalbten festigt, und uns gesalbt (gechristet) hat.“ Die in diesem Satz ausgesprochene Christifizierung der gefallenen menschlichen Natur, ja der Schöpfung insgesamt, wird generell durch die Menschheit Jesu vollzogen, die in der hypostatischen Union mit Christus geeinigt ist. Diese „Inkarnationsökonomie“²⁹ zeitigt ein Streben nach einer pneumatisch und asketisch ausgerichteten Einswerdung mit Christus. Dieses Streben erreicht kosmische Dimensionen.

²⁸ H. HALTER, Taufe und Ethos. Paulinische Kriterien für das Proprium christlicher Moral. (Freib. ThSt. 106). Freiburg 1977, 419.

²⁹ J. PRYSZMONT, Die Wiederherstellung der gefallenen menschlichen Natur und der Grundgedanke der orthodoxen Moralthologie. In: J. PIEGSA-H. ZEIMENTZ (Hg.), Person im Kontext des Sittlichen (MSS 7). Düsseldorf 1979, 102. R. HOTZ, Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West. Zürich/Gütersloh 1979. Y. CONGAR, Der Heilige Geist. Freiburg – Basel – Wien 1982, 324, konstatiert im Blick auf die östliche und westliche Theologie dort eine „mehr symbolische, hier eine mehr analytische Geisteshaltung“. Ihre Interdependenz erweise K. Rahners These: „Die ökonomische [heilsgeschichtliche] Trinität ist die immanente [innergöttliche] Trinität und umgekehrt.“ Christologie integriert Pneumatologie wegen der reziproken Identität von „Geist Christi“ und „Hl. Geist“. Vgl. u. a. Röm 8, 9. Dieser Sachverhalt kann der derzeitigen charismatischen Erneuerung als Korrektiv dienen.

Die *reformatorisches Systematik* sucht ihr Zentrum im Wort, neben dem Sakrament, der zweiten Präsenzform Christi, in der Zwischenzeit zwischen dessen erster und zweiter Ankunft³⁰. An der traditionellen Engführung des reformatorisches Sakramentsverständnisses als eines „qualifizierten Wortgeschehens“ wird festgehalten. „Dem mehr anthropologisch orientierten, auf übernatürliche Vervollkommenung abzielenden katholischen Sakramentsverständnis setzte Ebeling betont das protestantische entgegen: Sakramente präzisieren den Glauben als Relation zu Gott und dienen ‚nur‘ der Festigung worthafter Glaubensgewißheit³¹.“ Die zunehmende Abendmahlspraxis bei den Lutheranern wird neue Fragen stellen.

Eine begriffliche Differenzierung an Hand der metaphysischen Durchdringung eines mehr sachhaft verstandenen Sakramentsverständnisses, die Sakramente als „Heilmittel“ verstand, kennzeichnet die einschlägigen Traktate der *katholischen Dogmatik*³². Erst neuerdings richtet sich im Gefolge der liturgisch-biblichen Bewegung und der konziliären Anregungen die Aufmerksamkeit mehr auf die Person Christi, dem Zentralsubjekt der Kirche. „Christozentrik ist in erster Linie nicht wissenschaftliches Formalprinzip, sondern schlichte Wirklichkeit: Christus als die lebendige Mitte aller Werke und Taten Gottes (,objektive Christozentrik‘). Dieser Wirklichkeit entsprechend dürfen und sollen wir unser Leben existentiell vollziehen (,subjektive Christozentrik‘); Leben und Lehre sind nur als christusförmige im strengen Sinn ‚christlich‘. Darum muß auch die Theologie christozentrisch gerichtet sein³³.“ Die enge Zusammengehörigkeit von personaler und sakramentaler Frömmigkeit rückte in den Vordergrund der Überlegungen³⁴. Die mehr statische Habituslehre mit ihrer Methode subtiler begriffli-

³⁰ Die Konstitution über die heilige Liturgie, Art. 7, führt drei Präsenzformen Christi an: „Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten . . . Gegenwärtig ist er in seinem Wort . . . Gegenwärtig ist er schließlich, wenn die Kirche betet und singt.“ In: E. JÜNGEL/K. RAHNER, Was ist ein Sakrament? Vorstöße zur Verständigung (Kleine ökumenische Schriften 6). Freiburg 1971, wird zwischen den katholischen und reformatorischen Verständnisweisen vermittelt.

³¹ A. SCHILSON, Das Sakrament als Problem protestantischer Theologie: HK 24 (1980) 135. Der reformierte Theologe D. RITSCHL, Konzepte. Basel 1976, 85, geht auf „Das Dilemma von Ontologie und Epistemologie“ ein. „Weithin verhält sich moderne protestantische Theologie argwöhnisch gegenüber ontologischem Denken, vor allem seit der Einfluß Kants (auf dem europäischen Kontinent) und des angelsächsischen Pragmatismus das theologische Denken zu beherrschen begann . . . 89: Es wird kaum möglich sein, eine adäquate Sprache und Denkstruktur für die Interpretation der Gegenwart und der Vergangenheit (einschließlich der Bibel) zu finden, ohne auf Ontisches bezogene Sätze zu verwenden.“ Anschließend wird das Thema „Vergottung und Christologie“ erörtert.

³² J. POHLE — J. GUMMERSBACH, Lehrbuch der Dogmatik II. Paderborn 1956, 723 f., bestimmt die heiligmachende Gnade als eine physische, akzidentelle, formale und analoge Teilnahme an der göttlichen Natur. Vgl. die Abstraktionen „heiligmachende Gnade“ oder „Altarssakrament“ zur Bezeichnung der Anwesenheit Jesu Christi.

³³ H. KÜNG, LThk 2II, 1169 s. v. Christozentrik.

³⁴ A. SCHILSON, Katholische Sakramententheologie auf neuen Wegen? Bemerkungen zu einigen Neuerscheinungen: HK 33 (1979) 571. Die begriffliche Durchdringung der Inexistenz Christi im Christen ist Aufgabe der spekulativen, ihr Vollzug im Zustand der Erfahrung Anliegen der affektiven Mystik. M. SCHMAUS, Katholische Dogmatik III, 2. München 1951, 164, betont deren gemeinsamen Ursprung: „Die wirkliche Mystik wird in der Taufe begründet. Alle wahre Mystik ist daher Christismystik. Denn Christus ist der einzige Weg zu Gott . . . Die Christismystik wird von selbst zur Gottes-, zur Trinitätsmystik.“

cher Differenzierungen wird ergänzt durch ein mehr dynamisch aufgefaßtes Existenzial der Gleichgestaltung mit Christus. Die Blickrichtung verlagert sich von der seinsmäßigen Angewiesenheit des Geschöpfes auf den Erlöser auf die liebende Heilssorge des Erlösers für das Geschöpf.

III. Moraltheologische Konkretisierung

Mit der Aufwertung der personalen Kategorie der sakramental seinsmäßigen Rechtfertigung wuchs die Notwendigkeit, deren sittliche Relevanz für das Verhalten näher zu untersuchen. Beide Aspekte bedingen sich gegenseitig. Paulus umschreibt diesen Tatbestand in Eph 2, 10 mit folgenden Worten: „Denn seine Gebilde sind wir, neugeschaffen in Christus Jesus, um in guten Werken zu leben, die uns Gott im voraus bereitet hat, damit wir darin wandeln.“

1. Von einer Gebots- zu einer Gnadenmoral

K. Rahner sagt nichts Neues, wenn er wiederholt, daß „wirklich eindeutige Grenzlinien“ zwischen Dogmatik und Moral nicht gezogen werden können. „Denn im Christentum ist das höchste Thema der ‚spekulativen‘ Theologie die Selbstmitteilung des dreifaltigen Gottes an die Kreatur gerade als Prinzip des übernatürlichen Handelns des Menschen³⁵.“ Der *Geschenkcharakter christlichen Lebens* leuchtet auf³⁶. Die Frage des Paulus „Was hast du, was du nicht empfangen hättest?“ (1 Kor 4, 7) korrespondiert mit der Aussage „Gott ist es ja, der in euch das Wollen wie auch das Vollbringen wirkt über den guten Willen hinaus“ (2 Phil 2, 13). Es kommt primär nicht darauf an, minutiös festzulegen, welche Verbote nicht überschritten werden dürfen. Entscheidend ist vielmehr, Christus in sich handeln zu lassen. Das Bekenntnis Johannes des Täufers „Jener muß wachsen, ich aber muß abnehmen“ (Joh 3, 30), bestimmt die sittliche Grundhaltung eines Christen.

Die Konzilsdirektive für die Moralthologie, von der Heiligen Schrift auszugehen, impliziert geradezu eine Umkehrung des traditionellen Sittlichkeitsverständnisses und ihre Darstellung in den Handbüchern. Der Christ darf nicht auf den Zaun der Gebote fixiert bleiben, sonst würde sein sittliches Leben auf der Nulllinie verharren. Er muß sich umkehren und ausschreiten auf das *Zentrum Christus* hin. Diese Blickrichtung

³⁵ K. RAHNER, LThK ²III, 447 s. v. Dogmatik. Auf „die Rückbindung der Moralthologie an die Dogmatik“ machten neuerdings aufmerksam: J. RIEF, Überlegungen zum Gegenstand der Moralthologie. In: Weber-Mieth, Anspruch der Wirklichkeit, a. a. O. 129 – 131. H. WEBER, Menschliche Moral und christliches Sakrament, a. a. O. 248 – 269, und V. EID, Sakrament und christliches Ethos. Skizze zu einem Thema des Problems Glaube und Moral: *Studia Moralia* 15 (Rom 1977) 139 – 153.

³⁶ Für den ökonomischen Determinismus marxistischer und kapitalistischer Provenienz erscheint der Glaube an Jesus Christus als den Erlöser als unnützer ideologischer Überbau. P. ARRUPE, Können Christen die marxistische Gesellschaftsanalyse übernehmen?: HK 35 (1981) 243: „Der Sinn für das Geschenkhafte weicht dem Sinn für das Nützliche.“

entspricht dem Programmspruch, den die Synoptiker am Beginn der Lehrtätigkeit Jesus überliefern. Er lautet: „Denket um und glaubet an die frohe Botschaft“ (Mk 1, 15 Par.). Das geforderte Umdenken, die Umkehr, meint die Hinkehr zu Christus und darin eingeschlossen die Abkehr von sich, von der Sünde, von der Trennung von Christus. Konsequenterweise darf die Moralthologie nicht weiterhin ihr Hauptaugenmerk auf eine Sündenlehre richten oder, wie in unseren Tagen, auf die paradigmatische Findung und Begründung konkreter Verhaltensnormen verlegen. Sie ist Tugendlehre in deren natürlicher und übernatürlicher Erstreckung.

Den übereinstimmenden Tenor folgender, unschwer zu ergänzender Schriftworte hat sie zu rezipieren: „Christus ist Ziel und Ende des Gesetzes“ (Röm 10, 4). „Denn das Gesetz wurde durch Mose gegeben, die Gnade und Wahrheit sind durch Jesus Christus gekommen“ (Joh 1, 17). „Ihr steht nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade“ (Röm 6, 14). „Denn das Gesetz des Geistes, das ist das Leben in Christus, hat dich befreit vom Gesetz der Sünde des Todes“ (Röm 8, 7). Nicht wenige Moraltraktate machen den Eindruck, daß sie sich auf die Schilderung des buchstabengehorsamen erbsündigen Menschen in Röm 7 beschränken und die Berufung des Getauften zur Teilnahme an der Sohnschaft Christi im Heiligen Geist im folgenden Kapitel 8 außer acht lassen. Eine Gebotsmoral muß einer Angebotsmoral, noch deutlicher einer *Gnadenmoral*, Platz machen.

In ihr erhält der Begriff „Gesetz“ einen neuen Inhalt. Christliche Sittlichkeit stützt sich nicht auf das von außen fordernde Gesetz. Sie gründet in dem von innen her drängenden übernatürlichen Lebensgesetz. „Wie ihr Jesus Christus als den Herrn angenommen habt, so führt auch euren Wandel in ihm: In ihm verwurzelt und auf ihn aufgebaut, fest gegründet im Glauben wie ihr unterrichtet worden seid und überströmend von Danksagung“ (Kol 2, 6 f.). Für Augustinus und Thomas ist „das neue Gesetz hauptsächlich ein eingegebenes Gesetz (*lex indita*) und erst in zweiter Linie ein geschriebenes Gesetz (*lex scripta*)“³⁷. Das Gesetz des Sinaibundes zwingt durch Verbote von außen, das Gesetz des Neuen Bundes drängt durch die Gnade von innen. Was den gläubigen Getauften von dem Ungetauften unterscheidet, besteht nicht darin, daß er nicht sündigen könnte, sondern darin, daß er in der Sünde nicht zu resignieren vermag. „Die Liebe Christi (die Christus zu mir hat) drängt mich“ (2 Kor 5, 14), gesteht Paulus. Das Sein und Leben in Christus werden durch die Sakramente der Taufe und Firmung vermittelt und durch die Sakramente der Buße und der Eucharistie verlebendigt. „Aus dem sakramentalen Verhältnis muß ein sittliches werden“³⁸.

2. Einwände

K. Rahner warnt, „die Sakramente nicht einfachhin zum ersten und adäquaten Leitfaden der Darstellung des ganzen christlichen Lebens zu machen. Weder ist die

³⁷ THOMAS, a. a. O. II, II, 106, 1. AUGUSTINUS, *De spiritu et littera* 17. J. G. ZIEGLER, *Lex nova sive evangelica*, a. a. O. 225–247. WEBER, *Anspruch der Wirklichkeit*, a. a. O. 269: „Das Sakrament, das als deutende Größe verstanden und eingeführt wird, läßt auch die Moral nicht nur als menschliche Leistung begreifen. Es erinnert vielmehr an die auch hier gegebene gnadenhafte Struktur: daß menschliche Moral immer schon von Gottes Gnaden in Christus umfassen und getragen wird.“

³⁸ WIKENHAUSER, a. a. O. 97.

Kirche bloß eine Kirche des Sakramentes, noch deckt das sakramentale Leben des Christen sein ganzes Leben, noch hat Gott seine Gnade an die Sakramente gebunden³⁹. Sicher ist die Kirche ebenso eine Kirche des Wortes und der Liturgie wie eine Kirche des Sakramentes. Da aber dem Wirkprinzip das *Seinsprinzip vorausgeht* nach dem Axiom „agere sequitur esse“, erscheint es wirklichkeitsgemäß, das sittlich aufgegebene Leben in Christus aus dem vorgegebenen sakramentalen Sein in Christus abzuleiten, das Sohnesverhalten aus dem Sohnesverhältnis. Auf einer biblisch-dogmatischen Grundlage eine christozentrische Moraltheologie aufzubauen, die von der sakramental vermittelten Inexistenz des Christen in Christus ausgeht, erscheint als legitime Möglichkeit. Selbstverständlich ist der Normenlehre der ihr gebührende Platz anzuweisen.

Geschieht dies, erhält ein zweiter Einwand die ihm zustehende Beachtung. In ihm wird vorgebracht, daß in einer Gnadenmoral die Natur und die Vernunft auf Kosten der Übernatur und des Glaubens zu kurz kommen. Zunächst darf an das althergebrachte Axiom erinnert werden, das Thomas kurz und bündig in den Satz faßt: „Sicut enim gratia praesupponit naturam, ita oportet, quod lex divina praesupponat legem naturalem“⁴⁰. „Auch eine christologisch aufgebaute Moraltheologie . . . muß den ganzen Christus, durch den die Natur *und* die Übernatur geschaffen wurden, in eine systematische Darstellung hineinnehmen“, folgert J. Kraus⁴¹. Christozentrisch konzipierte Kosmologie und Anthropologie beachten demnach die vier Phasen der Heilsgeschichte: Schöpfung, Sünde, Erlösung und Endvollendung, weil sie den Herrn als den Schöpfer, Erlöser und Endvollender ineins sehen. Jede Polarisierung, jede ungebührliche Bevorzugung einer der Komponenten, verfehlt die Einsicht in die *eine in Christus erlöste Schöpfungswirklichkeit* und damit deren Verwirklichung.

In dieser umfassenden Schau des Christumysteriums treten zugleich die Grundzüge des *Christusexemplum* hervor. Die darin beschlossene „Idee der Nachfolge Christi“ (F. Tillmann) beantwortet einen dritten Einwand. Er lautet: eine Gnadenmoral unterschätzt die Benennung und den Verpflichtungscharakter sittlicher Direktiven. Die sakramental-ontische Inkorporation geschieht in die menschgewordene zweite Person Gottes, in Jesus Christus, der von sich sagt: „Ein Beispiel habe ich euch gegeben, daß auch ihr einander tut, wie ich euch getan habe“ (Joh 13, 15), der den Christen in die Welt sendet, wie er vom Vater in die Welt gesandt worden ist (Joh 17, 18). Eine instrumentale Auffassung der sakramentalen Einbeziehung in Christus erschwerte es allerdings, deren sittlicher Implikationen ansichtig zu werden. Der Vorwurf, daß sich aus der sakramentalen Existenz des Christen kaum ethische Direktiven ableiten ließen⁴², trifft eine exklusiv sachhafte Auffassung von den Sakramenten als Gnadenmittel, nicht aber deren personhaftes Verständnis als Inexistenz Christi im Christen. Die sakramental ermöglichte Einbeziehung in das Sein und Leben Jesu Christi verdeutlicht vielmehr, wie ein das Sollen begründendes Sein ein seinsbegründetes Sollen zur Folge hat. „Wer sagt, er sei

³⁹ K. RAHNER, LThK ²IX, 262 s. v. Sakramententheologie.

⁴⁰ THOMAS, a. a. O. I, II, 99, 3 ad 1.

⁴¹ J. KRAUS, Zum Problem des christozentrischen Aufbaues der Moraltheologie: Divus Thomas. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie 66 (1952) 272.

⁴² Vgl. R. HOFMANN, Moraltheologische Erkenntnis und Methodenlehre. München 1963, 233 f.

immer in ihm, muß auch so wandeln, wie er gewandelt ist“ (1 Joh 2, 6). Zugleich wird der Verdächtigung eines sittlichen Quietismus der Boden entzogen. „So bedeutet christliche Sittlichkeit immer beides zugleich: Sie ist Umgestaltung in Christus und Nachfolge Christi, und zwar so, daß der Christ durch die Umgestaltung in Christus für die Nachfolge Christi bereit und fähig wird“⁴³.

Neuerdings kann man lesen: „Man sah jedoch bald ein, daß mit Programmworten wie ‚Nachfolge Christi‘, ‚Königsherrschaft Gottes‘, ‚sakramentale Christusbildlichkeit‘ u. a. keine allgemeine normative Theorie zu gewinnen ist. Die christologische Konzentration zeigt sehr bald, daß sich die Gestalt Christi als Universale Concretum einer normativen Verallgemeinerung widersetzen muß“⁴⁴.

Werden hier nicht die Zielvorstellung wie der Ausgangspunkt, das Motiv wie die Vollzugsform christlicher Sittlichkeit *innerweltlichen Überlegungen*, dem sozialen Gut möglichst breiter ethischer Übereinstimmung innerhalb der Menschheit, untergeordnet? Angesichts der Diskussion über Menschenrechte und Grundwerte legt es sich zwar nahe zu prüfen, „wie in fundamentalen Aussagen zur Güter- und Normenlehre ein breiter gesellschaftlicher Konsens zu gewinnen sei“⁴⁵. Philosophische Ethik und humanitäre Institutionen haben darin zweifelsohne ihre Aufgabe zu sehen.

Theologie und Kirche, die unter dem *Verkündigungsauftrag* stehen, dürfen bei dieser weltimmanenten Aufgabenstellung, so wichtig sie ist, nicht stehen bleiben. Sonst würden sie ihrer Sendung, das Heilswerk Christi den Menschen weiterzuvermitteln, nicht gerecht werden. Rationalität, Kommunikabilität und daraufhin Verallgemeinerungsfähigkeit ethischer Direktiven können von einer philosophischen Ethik als Ausgangspunkt und als Kriterium postuliert werden. Eine derartige Einstellung kommt in der bekannten Formulierung Kants zum Ausdruck: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“ Es handelt sich um eine Formalisierung der „Goldenen Regel“ mit dem Ziel, soziale Konfliktstoffe durch rationale Überlegungen möglichst zu beseitigen. Wer oder was stellt sich der latenten Versuchung entgegen, daß der zugrunde gelegte funktionale Wahrheitsbegriff nicht in *Pragmatik* endet? Es geht doch um situative Richtigkeiten, nicht um wirklichkeitsgemäße Wahrheit⁴⁶. Außerdem ist das Anliegen der vermittelba-

⁴³ N. KRAUTWIG, Christliche Sittlichkeit. In: J. FRIES (Hg.), Handbuch christl. Grundbegriffe II. München 1963, 549.

⁴⁴ BÖCKLE, a. a. O. 16 f.

⁴⁵ BÖCKLE, a. a. O. 11.

⁴⁶ Vgl. Die Transzendentalpragmatik K. O. Apels. Dazu sei eine protestantische Stellungnahme zitiert. W. SCHULZ, Ethik aus Resignation. Ursachen der gegenwärtigen Krise der Moral: Ev. Kom. 1 (1981) 255: „Die moderne praktische Philosophie konstituiert sich – sieht man auf ihre maßgeblichen Strömungen – durch den Verzicht auf den Inhalt. Die Ethik wird unter dem Aspekt der rationalen Argumentation formalisiert. Maßgebend ist der Diskurs, der die Aufgabe hat, die verallgemeinerungsfähigen Interessen in Einklang zu bringen. Der Diskurs soll als selbst voraussetzungslose Voraussetzung die Ethik fundieren . . . Wenn ein Zurück zu abstützenden Vorstellungen der alten Metaphysik nicht mehr möglich erscheint, bleibt das Schwanken zwischen Resignation und einer nicht mehr metaphysisch abgedeckten pragmatischen Haltung . . . die legitime Haltung . . . Der einzelne wird alleingelassen.“

ren Plausibilität kein erkenntnistheoretisches, sondern ein didaktisches Problem. Es fällt in die Kompetenz der Disziplinen der praktischen Theologie. Der Moraltheologie ist als systematischer Wissenschaft primär die Aufgabe gestellt, Grundsatzfragen zu klären und sittliche Prinzipien argumentativ aufzuweisen. Die Prüfung der „Praktikabilität und der pastoralen Vermittelbarkeit“ hat dabei nicht den Rang eines Wahrheitskriteriums, wenn sie auch ständig in die Überlegungen einbezogen werden muß.

Eine kommunikativ abgesprochene Ethik kann deshalb sittliche Gesetze zwar erläutern, nicht jedoch rechtfertigen. Gründe lassen sich notfalls für alles und jedes anführen. Nur dann, wenn sittliche Prinzipien in der vorgegebenen Wirklichkeit verankert werden, können auf Grund des essentiellen Wahrheitsbegriffes formale und materiale ethische Prinzipien erhoben werden, die für den Gewissensspruch eine *absolute*, vom Kalkül des Menschen abgelöste, sittliche Orientierung, bereitstellen. Ein diskursives Gespräch kann Unbedingtheit nicht begründen. Letztlich leistet nur eine christozentrisch ausgerichtete Moraltheologie diesen für die menschliche Gesellschaft unersetzlichen Dienst. Erst durch die Zuwendung des Vaters, der seinen Sohn für alle Menschen dahingab (Joh 3, 16), erreicht die Würde des gottebenbildlichen Menschen ihre absolute, d. h. vom Zugriff des Menschen abgelöste, Unantastbarkeit und Unverfügbarkeit. Kein Mensch kann Gott verbieten, daß er jeden Menschen mit seiner Liebe umfängt und anruft: Dem Philosophen R. Spaemann ist beizupflichten, wenn er zusammenfaßt: „Meine These lautet: wo der ethische Funktionalismus jedes unbedingte Non licet in Güterabwägung auflöst, da beseitigt er mit der Möglichkeit des Ernstfalls die Pointe christlicher Existenz“⁴⁷.

Christliche Existenz ist hingeordnet auf die *Verherrlichung des Vaters* durch Christus im Heiligen Geist. Dadurch wird das Streben nach Selbstvervollkommenung von dem erbsündig naturhaften Trend zur egoistischen Anthropozentrik befreit. Indem Sittlichkeit nicht auf den zwischenmenschlichen und innerweltlichen Bereich beschränkt bleibt, sondern auch dieser Bereich in die Dynamik des Seins und Lebens in Christus weitergeführt wird, vermittelt sie dem Leben einen endgültigen, ohne Ende geltenden Sinn. Überdies stellt die Gestalt Christi kraft ihrer *Proexistenz* ein Motiv für sittliches Verhalten bereit, dessen allgemeinemenschliche Gültigkeit immer mehr anerkannt wird. In Christus weiß sich der Getaufte ermächtigt, sich zur Verwirklichung dieses Motivs wie der verlorene Sohn immer wieder „aufzumachen“ (Lk 15, 18). „Das Geheimnis dieser heilbringenden horizontalen Proexistenz [Jesu Christi] ist von der Macht der vertikalen Inexistenz getragen. Nämlich, so absolut selbstlos, frei von sich selbst und total für die anderen dazusein, könnte ein Mensch niemals eigenmächtig; dazu ist die Kraft aus dem Sein in Gott erforderlich“⁴⁸. „Was für den Gottmenschen Jesus Christus

⁴⁷ R. SPAEMANN, Wovon handelt die Moraltheologie? Bemerkungen eines Philosophen . . . : Int. Kath. Zeitschrift *Communio* 6 (1977) 308. F. SCHÖLZ, Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie. Ein Plädoyer für begründete Ausnahmen. München 1976, 39: „Die der Sittlichkeit ausschließlich eigene, unbedingte Verpflichtung, die der Mensch in seiner Gewissenserfahrung wahrnimmt, erklärt sich dem Theisten als Einbruch der Absolutheit Gottes in die kontingente Welt menschlicher Freiheit . . . Religiöse Ethik hat gerade in der Wahrung der Eigenart der Ethik diesen Anspruch zu artikulieren.“

⁴⁸ A. NOSSOL, Christsein als radikale Proexistenz. Christologisch-ethische Erwägungen. In: *Piegsa-Zeimentz*, a. a. O. 27. Vgl. Anm. 29.

gilt, gilt auch für den Christen. Selbstredend entbirgt sich die sakramentale Deputation, d. h. Befähigung und Beauftragung zu einem christusförmigen Lebensvollzug, nur dem, der nicht „von der (nicht-ethischen) Dimension des sakramentalen Lebens“⁴⁹ spricht.

Die vorgebrachten Einwände stellen bei näherem Hinsehen mehr Argumente für als gegen eine christozentrische Moralthologie bereit. Diese kann darauf verweisen, daß sie sowohl die volle Wirklichkeit des in Christus erlösten Menschen wie die volle Verwirklichung des in Christus lebenden Menschen in den Blick nimmt. Vor allem verdient folgender, eben erwähnter Umstand Beachtung.

3. Theozentrik

„In den Sakramenten begegnet nicht nur Christus uns und der Gläubige Christus, sondern wir werden mit ihm auch aufgenommen in seine Ausrichtung auf den Vater“⁵⁰. Die Katabasis, der Abstieg Gottes zu den Menschen in der Inkarnation des göttlichen Sohnes, geschah, um die Anabasis, den Aufstieg des Menschen zu Gott, zu ermöglichen. In Christus, der nicht seine Ehre sucht, sondern die Ehre dessen, der ihn gesandt hat (Joh 17, 18), wird auch das Tun und Lassen des Getauften auf den Vater ausgerichtet. „Das Ziel ist erreicht, wenn er (Christus) Gott, dem Vater, das Reich übergibt“ (1 Kor 15, 24). Darum ist jedwedes Verhalten des Christen *Kult*, entweder direkt, in den Formen der Gottesverehrung, oder indirekt, in der christusförmigen Gestaltung der Beziehung zur personalen Mitwelt und materiellen Umwelt. „Möget ihr also essen oder trinken oder sonst etwas tun, alles tut zur Verherrlichung Gottes“, gibt der heilige Paulus zu bedenken (1 Kor 10, 31). „Und was ihr auch tut in Wort oder Werk, tut alles im Namen Jesu des Herrn! Dankt durch ihn Gott dem Vater“ (Kol 3, 17). Der Beweisgang für die anfanghafte Identität des Handelns des Christen mit dem Tun Christi lautet: „Alles gehört euch, ihr aber gehört Christus und Christus Gott“ (1 Kor 3, 23). In der *Theozentrik*, in der Überführung der *perfectio sui* zur gloria patris, entbirgt sich das Grundgesetz der Sittlichkeit eines Christen, „der vor Gott nicht gesetzlos ist, sondern im Gesetz Christi steht“ (1 Kor 10, 23). Lebensverfehlung und Lebenserfüllung werden über Christus vom Vater her definiert. Es geht nicht um ein innerweltlich erfülltes Leben; es geht um ein in Gott seins- und sinnerfülltes Leben.

Die *doxologische Struktur* der christlichen Existenz prägt das Verhalten des Christen. Die Herrlichkeit christlichen Lebens gründet in der Berufung, an der Verherrlichung des Vaters durch Christus im Heiligen Geist beteiligt zu werden. Die drei göttlichen Tugenden verleihen im Unterschied zum „*faciliter posse*“ eines habitus

⁴⁹ K. W. MERKS, Theologische Grundlegung sittlicher Autonomie. Strukturmomente eines ‚autonomen‘ Normbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa theologiae des Thomas von Aquin (MSS 5). Düsseldorf 1978, 355: „Auch abgesehen von der (nicht-ethischen) Dimension des sakramentalen Lebens ist das Offenbarungswort die bleibende Belehrung des Gottesvolkes, aus der dem Handeln sein absoluter Bezug, seine Gewißheit und seine Tiefendimension aufgezeigt werden ...“. Die fundamentale Dimension der Gnade in der Erlösungsordnung wird nicht erwähnt.

⁵⁰ W. AVERBECK, Sakramente – neu verstanden?: MThZ 32 (1981) 46.

acquisitus der natürlichen Tugenden das „supernaturaliter posse“ eines habitus infusus. In ihnen realisiert sich die anfanghafte Teilnahme am Sohnesverhalten Christi gegenüber dem Vater. Sie bedeuten eine Einbeziehung in den innertrinitarischen Liebesaustausch zwischen den drei göttlichen Personen. Eine größere Vollmacht kann einem Menschen nicht übertragen werden. Kraft dieser Auserwählung hat der Christ sein Leben zu gestalten. Davon hat sein Tun und Lassen Zeugnis zu geben in einer Welt, die ihn haßt (Joh 16, 19), in der er zu einer Minderheit, einer „kleinen Herde“ (Lk 12, 32), gehört.

An diesem Existenzverständnis und Existenzverhältnis entscheidet sich, inwieweit die Christen „Salz der Erde“ und „Licht der Welt“ (Mt 5, 13 f.) sind. Können sie mit Paulus sagen: „Ich glaube, darum rede ich“ (2 Kor 4, 13)? Die *doxologische und apostolische Struktur* bedingen sich gegenseitig wie Gottes- und Nächstenliebe. Im Hohenpriesterlichen Gebet verdeutlicht der Herr: „Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt“ (Joh 17, 18). Ein Rückzug auf eine innerkirchliche Binnenmoral, auf das vielbemühnte katholische Getto, ist dem Christen auf Grund seiner sakramentalen Deputation, Befähigung und Beauftragung, zur Teilnahme am Erlösungswerk Christi versagt. Dies gilt für den Alltag des einzelnen Christen, im besonderen aber für die Verkündigung und hier wiederum für die Sittlichkeitslehre.

Der Glaube kommt vom Hören. „Wie sollte man hören, wenn niemand verkündet“ (Röm 11, 14)? In der nachkonziliaren Aufbruchsstimmung drängt sich bei nüchterner Betrachtung indes ein vordergründiger Empirismus in der respektablen ethischen Diskussion bisweilen über Gebühr vor. Es bestand die Gefahr, die Begriffe und die Sprache des Glaubens in Begriffen und in der Sprache der Philosophie, der Psychologie, der Politologie oder der Soziologie allzu unbedacht und euphorisch auszudrücken und umzuformen und dadurch „sich der Welt anzugleichen“ (Röm 12, 1). Die transzendente Dimension wurde ausgehöhlt⁵¹. Doch darf ein berechtigtes Anliegen in dieser Entwicklung nicht übersehen werden. Auch und gerade der moderne Mensch muß dort abgeholt werden, wo er geistig steht. Allerdings muß die Bereitschaft zur *Zeitgenossenschaft* weitergeführt werden zu einem Angebot der *Weggefährtschaft zu Gott*.

Paulus sah die Dringlichkeit eines derartigen Unterfangens und die Schwierigkeiten der undispensierbaren Verpflichtungen dazu. Als sein letztes Vermächtnis übergibt er beim Abschied am Strand von Milet den Ältesten die Weisung: „Mein Leben gilt mir nichts, wenn ich nur meinen Lauf vollende, den Dienst, den ich von Jesus, dem Herrn, empfangen habe: für die *frohe Botschaft von der Gnade Gottes* Zeugnis abzulegen . . . Ich entzog mich nicht der Pflicht, euch den ganzen Willen Gottes zu verkünden“ (Apg 20, 24.27). Hierin sieht er seine ihm übertragene Berufung: „Denn wenn ich die Frohbotschaft verkünde, so darf ich mich dessen nicht rühmen; als Notwendigkeit liegt es mir ob und wehe, wenn ich sie nicht verkünden wollte“ (1 Kor 9, 16). Er „nimmt alles Denken in Beschlag für den Gehorsam gegen Christus“ (2 Kor 10, 5). Offen stellt er die Frage: „Prüft euch, ob ihr im Glauben steht. Erforscht euch selbst! Oder könnt ihr euch nicht das Zeugnis geben, daß Jesus Christus in euch ist? Wenn nicht, könnt ihr nicht

⁵¹ ARRUPÉ, Können Christen, a. a. O. 244, unter Berufung auf Puebla n 545.

bestehen“ (2 Kor 13, 5). Dabei ist ihm bewußt, daß die Rede „von Christus dem Gekreuzigten für Juden ein Ärgernis, für die Heiden eine Torheit ist“ (1 Kor 1, 23). Er zieht daraus die Konsequenz: „Keiner täusche sich selbst: wenn sich einer von euch für weise hält in dieser Welt, soll er zum Toren werden, um weise zu werden. Denn die Weisheit dieser Welt ist Torheit vor Gott“ (1 Kor 4, 18).

Auf Grund der Angewiesenheit auf die beiden Erkenntnisquellen Vernunft und Glaube hat die Moraltheologie das Gespräch mit den jeweils zeitgenössischen Humandisziplinen immer gesucht⁵². Es mag gerade in der nachkonziliaren Zeit wegen der fortschreitenden Säkularisierung⁵³ und der zunehmenden Verständnislosigkeit für christliche Perspektiven mühsam gewesen sein, den christlichen Beitrag zu integrieren. Die „Superversuchung des modernen Menschen“⁵⁴, durch die Vernunft allein alles und jedes beantworten zu wollen und machen zu können, schien durch den materiellen Fortschritt bestätigt. Sie war kaum zu entlarven. Aber die Verpflichtung, die *Spannungseinheit von Glaube und Wissen* immer neu anzugehen, ist unabdingbar, die Methode jeweils offen⁵⁵.

Heutzutage scheint die Bereitschaft zu einer *Neuorientierung* zu wachsen, wie allenthalben festgestellt wird: „So ist es nicht verwunderlich, daß inzwischen vielerorts aus durchaus verschiedenen Motiven heraus die Stimmen derer laut geworden sind, die der Universitätstheologie ihre Defizite vorhalten. Sie gerät ins Hintertreffen gegenüber einer verstärkten Sensibilität zur Frömmigkeit und Spiritualität und muß sich gegen den Vorwurf zur Wehr setzen, sie kümmere sich zu wenig um den christlichen Lebensvollzug des einzelnen wie der Gruppen und Gemeinden . . . Gefragt ist Elementareres und Unmittelbareres als die in der Theologie wenn auch oft mehr dem Anspruch als der faktischen Durchführung nach geleistete rationale und damit immer auch distanziert-vermittelte Darstellung und Durchdringung der christlichen Überlieferung im Gespräch mit dem gegenwärtigen Denken“⁵⁶. Erwartet wird „eine Akzentverschiebung in der christlichen Ethik . . ., um der heidnischen Welt von heute die Größe und Würde der christlichen Moral zu bezeugen“⁵⁷. Dieses Postulat stellte K. Rahner auf, als er einen „Pastoralstrategischen Plan“ der Weltkirche für die Zukunft entwickelte anlässlich des 50-Jahr-Jubiläums des „Österreichischen Pastoralinstitutes“.

⁵² Für den schnellen interfakultären Gedankenaustausch im Mittelalter vgl. J. G. ZIEGLER, Die Ehelehre der Pönitentialsummen von 1200 – 1350. Eine Untersuchung zur Geschichte der Moral- und Pastoraltheologie. Regensburg 1956 (315) s. v. Medizinische Forschung. Für die Gegenseitigkeit des interdisziplinären Gesprächs in beiden Richtungen im vorigen Jahrhundert vgl. R. SCHAEFFLER, Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie. Darmstadt 1980.

⁵³ H.-H. SCHREY (Hg.), Säkularisierung. Darmstadt 1981.

⁵⁴ JOHANNES PAUL II. nach L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache. 5. 6. 1981, S. 11.

⁵⁵ Vgl. I, 2: Moraltheologische Verifizierung.

⁵⁶ U. RUH, Macht die Theologie Pause?: HK 35 (1981) 166.

⁵⁷ L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache. 22. 5. 81, S. 11.

Die wissenschaftstheoretische Position des essentiellen Wahrheitsbegriffes und die darauf gründende Seinsethik sowie die konziliare Wegweisung sprechen ebenso wie der biblisch-dogmatische Befund für einen christozentrischen Aufbau der Moraltheologie. *Moraltheologie* versteht sich danach, ohne andere Definitionen auszuschließen, als die wissenschaftliche Darstellung der gnadenvermittelten Grundlegung des neuen Seins in Christus und dessen gnadengetragene Entfaltung zu einem neuen Leben in Christus durch den Getauften und Gefirmten in der Kirche für die Welt zur Verherrlichung des Vaters. Das *Moralprinzip* lautet: „In Christus“, die *Kurzformel*: „In Christus Jesus unserem Herrn und Gott“. Der Christ gestaltet sein Leben christusförmig aus der sakramental vermittelten Gnade *Christi* nach dem Vorbild des historischen *Jesus* und erhöhten Herrn in der Gemeinschaft der Kirche für das Heil der Welt (*unserem*) gemäß der erlösten Schöpfungswirklichkeit (*Herrn*) zur Verherrlichung des Vaters (*und Gott*)⁵⁸. Wer sich dem vorgelegten Gedankengang nicht verschließt, wird das apodik-

⁵⁸ Ausführlich J. G. ZIEGLER, *La morale du chrétien – la morale de Jésus-Christ: La Table Ronde Nr. 290* (Paris 1968) 144 – 156. Weber, *Menschliche Moral*, a. a. O. 259 – 263, will die „Ansatzpunkte“ in der „anthropologischen Moral“ derzeitiger Erneuerungsversuche für die Sakramente aufzeigen. Er verweist auf die soziologische Deutung außerchristlicher kultischer Riten (Bestehen von Ohnmachtssituationen, Sicherung von Identität, Entlastungsfunktion vom Alltag, Integration in der Gemeinschaft, Sinngabe) und ihre „Relevanz für das moralische Verhalten“. „Und damit scheint es durchaus angemessen, daß in der Ethik auch von den Sakramenten gesprochen wird“ (263). Der empirische Einstieg bestimmt den „Ort der Sakramente innerhalb der theologischen Ethik. Hier wird man zunächst sagen können, daß sie eher an deren Ende als an ihren Anfang gehören. Wenn man generell das Vorbringen theologischer Gehalte als den zweiten Schritt in der Moraltheologie ansieht, ist dies gewiß auch bei den Sakramenten zu beachten. Als interpretierende Größen . . .“ (267). Weber „korrigiert“ ausdrücklich seine frühere These in „Sakrament und Sittlichkeit“, a. a. O. 433: „Die Sakramente gehören an den Beginn der christlichen Sittenlehre.“

Sicherlich führen verschiedene Wege zu einem gemeinsamen Ziel, wie in Abschnitt I, 2, ausgeführt worden ist. Gemäß der Methode der „autonomen Moral“ (vgl. die Übersicht bei H. SCHLÖGEL, *Kirche und sittliches Handeln* [Walberberger Studien – Theol. Reihe 11], Mainz 1981, 175 – 193, und das Themaheft in ThQu 161 [1981] 1 – 69) bietet sich der Weg von der Vernunftfeindsicht zum Glauben an. Dabei droht durch die Vorbetonung des Wissens ein dualistisches, polarisierendes Mißverständnis, das P. Abälard ausspricht: „Nec credi potest aliquid, nisi primitus intellectum.“ Nach der Hermeneutik der Polarität nimmt die vom Glauben erleuchtete Vernunft die eine erlöste Schöpfungswirklichkeit in den Blick. Ihr reflexes Vorgehen beschreibt A. v. CANTERBURY: „Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam.“ Den Vollzug kennzeichnet Augustinus: „Da, quod iubes et iube, quod vis.“

J. RATZINGER, LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil III, 316, gibt zu bedenken, „daß man noch immer von der Fiktion ausging, als lasse sich zunächst ein rationales philosophisches Menschenbild von allgemeiner Einsichtigkeit konstruieren, auf das sich alle ‚Gutwilligen‘ einigen könnten, dem dann die eigentlich christlichen Aussagen als eine Art von krönendem Abschluß angefügt wurden“.

Ein methodisch zweistufiges Vorgehen vom Wissen zum Glauben kann nicht eines gläubigen Vorverständnisses entraten. Aus der Vorgängigkeit des Heilshandelns Gottes die christliche Lebenswirklichkeit abzuleiten, befürwortet auch L. SCHEFFCZYK, *Glaube als Lebensinspiration*. Gesammelte Schriften zur Theologie. Einsiedeln 1980, 8: „Es ist aber der eigentlich dialogische

tische Diktum akzeptieren: „Das erste, was man von einer katholischen Moraltheologie verlangen muß, ist ihre christozentrische Gestalt⁵⁹.“ Zu dieser seiner Forderung steht B. Häring, wenn er in der Einleitung zur zweiten Fassung seines Moralhandbuches schreibt: „Ich hoffe, daß dieses neue Werk nicht weniger, sondern noch deutlicher die christozentrische Linie des Gesetzes Christi darstellt⁶⁰.“

Weg, während der Ansatz beim menschlichen Selbstbewußtsein letztlich im Monologischen bleibt.“ Entscheidend bei der Wahl der didaktischen Methode bleibt die Verdeutlichung der Polarität von Gnade und Freiheit. In den Katechismen „Botschaft des Glaubens“ und „Grundriß des Glaubens“ werden die Gebote nach den Sakramenten behandelt.

⁵⁹ HÄRING, Moralverkündigung, a. a. O. 32.

⁶⁰ B. HÄRING, Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens I. Freiburg 1979, 17.

Zur Kompetenz des Lehramtes für das sittliche Handeln. Ekklesiologische Perspektiven

I. Zur Fragestellung

Im Vorwort zum Themenheft der „Theologischen Quartalschrift“ mit dem Titel „Autonomie“ bemerkt A. Auer: „Da in der bisherigen Tradition sowohl der lehramtlichen Praxis als auch der theologischen Reflexion viel zu wenig zwischen der kirchlichen Zuständigkeit für Glaubensinhalte und für den sittlichen Bereich unterschieden wurde, wird die Auseinandersetzung im Umkreis dieser Thematik vermutlich am härtesten werden¹.“ Das Problem „der kirchlichen Zuständigkeit“, das vor allem die Kompetenz des Lehramtes für den Bereich des sittlichen Handelns beinhaltet, ist besonders seit dem Erscheinen der Enzyklika „*Humanae Vitae*“ aufgegriffen worden. So forderte J. Fuchs, der das Verhältnis Dogmatik – Moraltheologie betrachtete: „Ekklesiologie und Moraltheologie zusammen erarbeiten die Bedingungen, ohne die eine kompetente und befriedigende Lösung der Frage ‚Lehramt und Naturrecht‘ nicht möglich ist².“ Ohne die Diskussion um das Naturrecht näher aufzugreifen, war die naturrechtliche Begründung von „*Humanae Vitae*“ der Ausgangspunkt der seitdem geführten Auseinandersetzung.

Da es uns in diesem Beitrag mehr um die ekklesiologische Betrachtungsweise geht, die die moraltheologischen Aspekte miteinbeziehen muß, ist es notwendig, auf den Hinweis von K. Demmer einzugehen: „Wenn also von kirchlicher Lehrautorität die Rede ist, dann genügt auch nicht eine Einbettung in die Strukturen der Kirche; es geht hier nicht ausschließlich um eine Fragestellung, die innerhalb der Ekklesiologie zu verhandeln wäre. Vielmehr hat moraltheologische Reflexion die formalen Strukturen des sittlichen Erkenntnisprozesses innerhalb kirchlicher Heilsgemeinschaft miteinzubeziehen; mithin aber auch jene vielfältigen Perspektivierungen, die diesem Erkenntnisprozeß sein geschichtliches Relief mitteilen³.“

Diese verschiedenen Hinweise zeigen bereits, daß es Unterschiede gibt zwischen der Kompetenz des Lehramtes für Glaubensinhalte und für den sittlichen Bereich. Die Schwierigkeit liegt nun in der näheren Kennzeichnung der Beziehung wie der Unterscheidung von Glaubensinhalten und Anweisungen für den sittlichen Bereich und der damit verbundenen Kompetenz des Lehramtes. Gerade in diesem Beziehungsfeld ist die gegenwärtige Diskussion anzusiedeln. Weiter muß noch der „sittliche Bereich“ präzisiert werden.

¹ A. AUER, Zur Einführung, in: ThQ 161(1981)1.

² J. FUCHS, Moraltheologie und Dogmatik, in: Gr 50 (1969) 689–716, hier 715.

³ K. DEMMER, Sittlich handeln aus Verstehen, Strukturen hermeneutisch orientierter Fundamentalmoral. Düsseldorf 1980. 242/243.

Eine umfassende Kompetenz in Fragen der Sittlichkeit wird in den Äußerungen des universalen Lehramtes sichtbar: so Paul VI. in der Enzyklika „*Humanae Vitae*“: „Es ist nämlich eine unangefochtene Tatsache, wie es Unsere Vorgänger mehrmals erklärt haben, daß Jesus Christus dem Petrus und den Aposteln seine göttliche Autorität mitgeteilt hat, sie ausgesandt hat, allen Völkern seine Gebote zu verkündigen, und sie so dazu bestellt hat, das gesamte Sittengesetz zu bewahren und authentisch auszulegen, das heißt nicht nur das Gesetz des Evangeliums, sondern auch das natürliche Sittengesetz, das ebenso Ausdruck des göttlichen Willens ist und dessen Erfüllung gleichermaßen zum Heile notwendig ist⁴.“ Diese Auffassung findet sich auch in der Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre „*Persona Humana*“⁵.

Die Diskussion seit „*Humanae Vitae*“ über diesen Punkt braucht im einzelnen nicht nachgezeichnet zu werden⁶. Die verschiedenen gegensätzlichen Auffassungen, die auch in der letzten Zeit zum Vorschein kamen⁷, lassen es aber geraten erscheinen, eine Klärung über das Verständnis der „*fides*“ und „*mores*“ auf dem I. Vatikanischen Konzil wie der Aufnahme dieses Textes auf dem II. Vatikanischen Konzil und seiner nachfolgenden Interpretation zu versuchen.

Danach sollen einige ekklesiologische Aspekte der Lehramtsthematik angesprochen werden.

II. „*fides*“ und „*mores*“

Auf dieses Begriffspaar „*fides*“ und „*mores*“, Glaubensinhalte und sittliche Ordnung, einzugehen, erscheint auf Grund der These von L. Oeing-Hanhoff angebracht: „Weil Sendung und Auftrag der Kirche in der religiösen Ordnung liegen, kann das kirchliche Lehramt auch nur für den Glauben und die religiöse Praxis zuständig sein. Eine Bestreitung der Zuständigkeit des kirchlichen Lehramtes für die sittliche Ordnung ist so mit der Anerkennung der genannten letztverbindlichen Definition des Ersten Vatikanischen Konzils durchaus vereinbar⁸.“

⁴ „*Humanae Vitae*“, Nr. 4 (entnommen: F. BÖCKLE/C. HOHENSTEIN, Hrsg., Die Enzyklika in der Diskussion. Eine orientierende Dokumentation zu „*Humanae Vitae*“. Zürich – Einsiedeln – Köln 1968).

⁵ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Hrsg., Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 1. Bonn. Nr. 4.

⁶ Vgl. dazu: H. SCHLÖGEL, Kirche und sittliches Handeln. Zur Ekklesiologie in der Grundlegendiskussion der deutschsprachigen katholischen Moraltheologie seit der Jahrhundertwende. Mainz (WSAMA. T 11) 1981, 144 – 174, 246 ff.

⁷ Um nur auf zwei gegensätzliche Auffassungen hinzuweisen: J. C. FORD/G. GRISEZ, Das unfehlbare ordentliche Lehramt der Kirche zur Empfängnisregelung (aus: ThSt [1978] 258 – 312) übersetzt von R. HAACKE, Siegburg 1980; vgl. dazu J. PIEGSA, Hat das ordentliche Lehramt zur Empfängnisregelung unfehlbar gesprochen?, in: ThGeg 24 (1981) 33 – 41; ders., „*Humanae Vitae*“ und die „Königsteiner Erklärung“, in: ThGl 72 (1982) 14 – 39. L. OEING-HANHOFF, Ist das kirchliche Lehramt für den Bereich des Sittlichen zuständig?, in: ThQ 161 (1981). 56 – 66.

⁸ L. OEING-HANHOFF, ebd. 60.

a) Das I. Vatikanum

In einer umfassenden Begriffstudie hat A. Riedl die Formel „fides et mores“ besonders hinsichtlich der Entwicklung des Begriffes „mores“ untersucht⁹. Hinter der Diskussion um dieses Begriffspaar kommt gerade die Kompetenzfrage zum Vorschein. Wie die Kompetenz des Lehramtes zu verstehen ist, hängt von der Interpretation der „fides et mores“ auf dem I. Vatikanum und seinem Gebrauch in den Texten des II. Vatikanums ab. Dabei muß mitbedacht werden, ob die Zuständigkeit des Lehramtes nur bei definierten Lehraussagen zum Ausdruck gebracht werden kann. Auf Grund der Ergebnisse von A. Riedl können wir dann die These von L. Oeing-Hanhoff überprüfen. Die „mores“, wie sie in die Definition des Dogmas von der Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes Eingang gefunden haben¹⁰, sind von den „fides“ her zu bestimmen¹¹. In der dogmatischen Definition des I. Vatikanums wird zusammen mit der „fides“ die „mores“ als Unfehlbarkeitsobjekt bezeichnet. Auch wenn mit „mores“ die Moral allgemein angesprochen war, so hat dieses Konzil keine nähere und präzisere Deutung gegeben, was unter „mores“ zu verstehen sei. „Als Lehrgegenstand bezeichnen die ‚mores‘ in erster Linie das sittliche Verhalten. In der Zeit des Vatikanums haben sie unzweifelhaft diese Bedeutung, ohne daß sie allerdings darauf ausdrücklich und per definitionem eingeschränkt werden. Den genauen Inhalt und die Grenze von ‚mores‘ im Verhältnis sowohl zu ‚fides‘ als auch zu ‚disciplina‘ zu bestimmen, bestand offensichtlich kein Anlaß. Wenn man damals aber – worin eine bedeutsame Feststellung liegt – unter ‚mores‘ gemeinhin ‚Moral‘ verstand, so steht der Ausdruck doch generell für alles, was im Bereich des kirchlichen Lebens und christlichen Handelns Gegenstand definitiver Lehrentscheidungen zu werden vermag¹².“ Die Schwierigkeit für die Gegenwart besteht darin, daß die dogmatische Konstitution „Pastor aeternus“ das Beziehungsfeld von Unfehlbarkeit und geschichtlichem Wandel der Normen nicht näher untersucht und keine Antwort gibt, ob es unfehlbare Moraldefinitionen gebe. „Entscheidendes Kriterium für ein Lehramts- und Unfehlbarkeitsobjekt ist sein Bezug zum Offenbarungsdepositum. Insofern etwas zum Depositum und zu dessen Bewahrung gehört, insofern gehört es auch zur Lehrautorität und Unfehlbarkeit. Auch im Falle des mit ‚mors‘ Bezeichneten, im Falle der ‚Sittenlehre‘, ist die Zugehörigkeit zum Depositum (im weiteren Sinne) Grund und Grenze unfehlbarer Lehrkompetenz¹³.“ A. Riedl stellt zum Abschluß seiner Untersuchung fest, daß das I. Vatikanum, „auch hinsichtlich der ausgesagten Unfehlbarkeit in der Moral Fragen hinterlassen¹⁴“ hat. Diese Fragen reichen m. E. aber nicht für „eine Bestreitung der Zuständigkeit des kirchlichen Lehramtes für die sittliche Ordnung“ aus, wie sie L. Oeing-Hanhoff mit der Definition des I. Vatikanums für vereinbar hält¹⁵.

⁹ A. RIEDL, Die kirchliche Lehrautorität in Fragen der Moral nach den Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils. Freiburg – Basel – Wien (FThSt 117) 1979; vgl. ders., Die Kirchliche Lehrautorität im Bereich sittlicher Normen, in: W. Kerber, Hrsg., Sittliche Normen. Zum Problem ihrer allgemeinen und unwandelbaren Geltung. Düsseldorf 1982. 124 – 143.

¹⁰ DS 3074.

¹¹ A. RIEDL, a. a. O. 362 ff.

¹² Ebd. 364.

¹³ Ebd. 365.

¹⁴ Ebd. 366.

¹⁵ Siehe Anm. 8.

b) Das II. Vatikanum

Hat diese Auffassung des Begriffes „fides et mores“ durch das II. Vatikanum eine wesentliche Änderung erfahren? Um diese Frage beantworten zu können, ist es notwendig, den für diesen Zusammenhang entscheidenden Artikel 25 der Dogmatischen Konstitution „Lumen Gentium“ zu betrachten. Dort heißt es: „Die Bischöfe . . . verkündigen dem ihnen anvertrauten Volk die Botschaft zum Glauben und zur Anwendung auf das sittliche Leben (fidem credendam et moribus applicandam) und erklären sie im Licht des Heiligen Geistes . . .“¹⁶. „Diese Unfehlbarkeit, mit welcher der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Definierung einer Glaubens- und Sittenlehre ausgestattet sehen wollte, reicht so weit, wie die Hinterlage der göttlichen Offenbarung, welche rein bewahrt und getreulich ausgelegt werden muß, es erfordert“¹⁷.“

Die Kernfrage, die sich aus diesem Artikel für unseren Zusammenhang ergibt, lautet: was ist unter der Anwendung (applicatio) des Glaubens auf das sittliche Leben zu verstehen? Ohne die Eigenstruktur des Sittlichen zu bedenken, wird eine Antwort nicht möglich sein¹⁸. Dabei gehen wir von der weithin anerkannten Überzeugung aus, daß unter dem „sittlichen Bereich“ das Verhalten im zwischenmenschlichen Leben zu verstehen ist¹⁹. Von den im Glauben geprägten Normen im zwischenmenschlichen Bereich ist zu fordern, daß sie prinzipiell für alle Menschen einsichtsfähig und vermittelbar sind. Da für eine Theorie sittlichen Handelns die beiden Grundfragen „Warum sollen wir?“ und „Was sollen wir?“ bestimmend sind, und daraus die Unterscheidung nach der dem Handeln vorgegebenen Gütern und Werten wie der daraus folgenden Begründung sittlicher Urteile resultiert²⁰, haben wir zu klären, wie der Glaube für das sittliche Handeln bedeutsam ist.

Zuerst ist hier festzuhalten, daß der Glaube an Gott, wie er sich in Jesus Christus geoffenbart hat und durch den Hl. Geist in der Kirche gegenwärtig ist, christliche

¹⁶ LG 25; in diesem Artikel findet sich noch an weiteren Stellen das Begriffspaar „fides et mores“: „fides autem in sui Episcopi sententiam de fide et moribus nomine Christi prolatam concurrere“, „singuli praesules . . . authentice res fidei et morum docentes in unam sententiam tamquam definitive tenendam conveniunt, doctrinam Christi infallibiliter enuntiant“; „pro universa Ecclesia fidei et morum doctores et indices sunt“.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Damit berühren wir die Diskussion um den Autonomiebegriff, der auch das Propriumverständnis christlicher Moral impliziert. Einige neuere Literatur in Auswahl: Themenheft „Autonomie“, in: ThQ 161 (1981) 1–66 (mit Beiträgen von A. AUER, B. STÖCKLE, J. SCHWARTLÄNDER, A. P. KUSTERMAN, G. DANKENBERG, L. OEING-HAHNHOF); K. HILPERT, Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und zu seiner Bedeutung für die theologische Ethik. Düsseldorf (MSS 6) 1980; V. EID, Zum Verhältnis von Autonomie und Theonomie im christlichen Ethos, in: ThQ 160 (1980) 191–203; F. BÖCKLE, Werte und Normbegründung, in: F. BÖCKLE u. a., Hrsg., Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Bd. 12. Freiburg – Basel – Wien 1981. 37–89; F. Inciarte, Autonomie und das Problem der politischen Macht, in: ThRv 78 (1982) 89–102; B. SCHÜLLER, Eine autonome Moral, was ist das? in: ThRv 78 (1982). 103–106.

¹⁹ „Vorschriften, durch die der Vollzug religiöser Akte vorgeschrieben wird (Eucharistie- und Taufbefehl, Verpflichtung zur Beichte aller Todsünden), zählen wir nicht zu den sittlichen Normen (mores) im engeren Sinn“. (F. BÖCKLE, Fundamentalmoral. München 1977. 291. Anm. 4.).

²⁰ Vgl. F. BÖCKLE, ebd. 18 f.

Existenz begründet. Das sittliche Verhalten der ersten Christen war gerade davon geprägt, daß sie sich an Wort und Tat Jesu hielten, wie es ihnen durch die Apostel überliefert wurde. Die Gemeinde war der Ort sittlichen Erkennens²¹. Aufgabe und Ziel des christlichen Lebens war und ist es, in der Nachfolge Jesu Christi zu leben. „Diese Grundentscheidung für Gott im Geiste Christi, die glaubend, hoffend und liebend gelebt werden will, bildet den Kern des christlichen Ethos²².“ Dies zu verkündigen ist vorrangige Aufgabe des kirchlichen Lehramtes²³. „Der Einfluß des Glaubens läuft über die theologische Anthropologie und ihre Güter- und Wertelehre. Er vollzieht sich in einem langen dynamischen Erkenntnisprozeß, bei dem Glaube und allgemeine menschliche Erkenntnis letztlich untrennbar zusammenwirken²⁴.“ Welche Konsequenzen hat dies für die „applicatio fidei“ im sittlichen Bereich? F. Böckle, der verschiedentlich zu dieser Frage Stellung genommen hat²⁵, nennt drei Aspekte:

„Der Glaube eröffnet dem transzendental sittlichen Akt sein eigentliches und umfassendes Ziel.“ Neben diesem soteriologischen Gesichtspunkt tritt als nächster die Aufgabe der Kirche, den aus dem Glauben an Gott resultierenden sittlichen Anspruch gegenüber allen Versuchen, kontingente Werte zu verabsolutieren, zu verteidigen. Damit verbunden ist drittens „eine inhaltliche Bestätigung sowie eine vertiefte Begründung konkret sittlicher Handlungsnormen²⁶.“ Zu denken ist hier z. B. an die Treue in der Ehe, die anthropologisch begründet ihren Unbedingtheitsanspruch durch die Treue Gottes zu den Menschen erhält. Diesen Anspruch hat das Lehramt zu sichern. Sittliche Normen haben als solche auch durch eine lehramtliche Bestätigung keinen Absolutheitscharakter. „Sie gelten im allgemeinen unter den für sie gegebenen Bedingungen und bleiben durch die Kontingenz der Bedingungen zur Applikation und Weiterentwicklung offen. Soweit dabei ein durch die Glaubenseinsicht garantierter Wert die Geltung sichert, können Normen in der eben dargelegten Allgemeingültigkeit auch mit letzter Verbindlichkeit vorgetragen werden²⁷.“

Angesichts dieser Interpretation der „applicatio fidei“ für den sittlichen Bereich muß noch einmal auf die Feststellung von L. Oeing-Hanhoff eingegangen werden, der durch die Präzisierung des II. Vatikanums vor allem in der Unterscheidung von „sittlicher“ und „religiöser Ordnung“ eine „Bestreitung der Zuständigkeit des kirchlichen Lehramtes für die sittliche Ordnung²⁸“ folgert. Er stützt sich in seiner Argumentation auf das Dekret über das Apostolat der Laien und die Dogmatische Konstitution über die Kirche in der

²¹ Vgl. dazu die verschiedenen Beiträge von H. SCHÜRMANN, u. a.: Die Gemeinde des Neuen Bundes als der Quellort des sittlichen Erkennens nach Paulus, in: Cath 26 (1972) 15–37; H. HALTER, Taufe und Ethos. Paulinische Kriterien für das Proprium einer christlichen Moral. Freiburg – Basel – Wien (FThSt 106) 1977.

²² F. BÖCKLE, Fundamental-moral. A. a. O. 295.

²³ LG 25.

²⁴ F. BÖCKLE, a. a. O. 298.

²⁵ Ebd. 330 f.; Die Kirche und ihr Lehramt, in: A. HERTZ, u. a., Hrsg., Handbuch der christlichen Ethik. Bd. 1. Freiburg – Basel – Wien 1978. 269–281.

²⁶ Fundamental-moral. A. a. O. 330; Werte und Normbegründung. A. a. O. 78 ff.

²⁷ Ebd. 330 f.

²⁸ L. OEING-HANHOFF, a. a. O. 60.

Welt von heute, nicht auf den eben erwähnten Artikel 25 der Kirchenkonstitution. So heißt es in dem von L. Oeing-Hanhoff angeführten Artikel der Pastoralkonstitution: „Die ihr eigene Sendung, die Christus der Kirche übertragen hat, bezieht sich zwar nicht auf den politischen, wirtschaftlichen oder sozialen Bereich: das Ziel, das Christus ihr gesetzt hat, gehört ja der religiösen Ordnung an . . . Die Kirche anerkennt weiterhin, was an Gutem in der heutigen gesellschaftlichen Dynamik vorhanden ist, besonders die Entwicklung hin zur Einheit . . . Förderung von Einheit hängt ja mit der letzten Sendung der Kirche zusammen, da sie ‚in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit‘ ist²⁹.“

Der Auffassung von L. Oeing-Hanhoff ist insoweit zuzustimmen, daß das Konzil zwischen „religiöser Ordnung (Religion)“ und „sittlicher Ordnung³⁰“ – damit verbunden „die richtige Autonomie der irdischen Wirklichkeiten³¹“ – unterscheidet. Aber die Folgerung, die die Zuständigkeit des Lehramtes für die sittliche Ordnung bestreitet, übersieht in dieser generalisierenden Form, daß „fides“ und „mores³²“ nicht nur als unterscheidende Begriffe, sondern als Bezugsbegriffe verstanden werden³³. In diese Richtung zielt wohl auch K. Demmer, wenn er im Blick auf die moralische Kompetenz des Lehramtes von der „untrennbare(n) Vollzugeinheit von Glaube und Verstehen³⁴“ spricht.

Gegenüber dem I. Vatikanum läßt sich sagen, daß auf dem II. Vatikanum eine Differenzierung hinsichtlich der „mores“ erfolgt ist. Dies betrifft die Unterscheidung von

²⁹ GS 42 unter Hinweis auf LG 1.

Zur Interpretation der Pastoralkonstitution von der Kirchenkonstitution: J. RATZINGER, Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von „Gaudium et spes“ im letzten Jahrzehnt, in: IKaZ 4 (1975) 439 – 454; W. BREUNING, Die Kirche als Thema im Umkreis des II. Vatikanums und die Kirchlichkeit der Theologie, in: TThZ 85 (1976) 25 – 39, jetzt auch in: Ders., *Communio Christi: Zur Einheit von Christologie und Ekklesiologie*. J. HERBERG, Hrsg., Düsseldorf 1980, 81 – 97.

³⁰ Vgl. AA 6.

³¹ GS 36; vgl. auch AA 7.

³² Siehe LG 25.

³³ Eine Schwierigkeit ergibt sich aus den lehramtlichen Dokumenten, auf die L. Oeing-Hanhoff hinweist. LG 25: „Diese Unfehlbarkeit, mit welcher der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Definierung einer Glaubens- und Sittenlehre ausgestattet sehen wollte, reicht so weit, wie die Hinterlage der göttlichen Offenbarung, welche rein bewahrt und getreulich ausgelegt werden muß, es erfordert. In der Erklärung der Glaubenskongregation „Mysterium ecclesiae“ heißt es unter Nr. 3: „nach katholischer Lehre erstreckt sich die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes aber nicht nur auf die Glaubenshinterlage, sondern auch auf die Gegenstände, ohne die dieses Glaubensgut nicht in rechter Weise bewahrt und entfaltet werden kann.“ Die Erklärung der Glaubenskongregation bietet eine weitere Auslegung des Unfehlbarkeitsverständnisses, wenn sie nicht nur „von der Hinterlage der göttlichen Offenbarung“ spricht, „sondern auch auf die Gegenstände, ohne die dieses Glaubensgut nicht in rechter Weise bewahrt und entfaltet werden kann“, hinweist, Ungeklärt bleibt angesichts der kirchenamtlichen Dokumente die Frage, was zum „depositum in re morali“ gehört.

³⁴ K. DEMMER, Die Weisungskompetenz des kirchlichen Lehramts im Licht der spezifischen Perspektivierung neutestamentlicher Sittlichkeit, in: K. DEMMER/B. SCHÖLLER, *Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie*. Düsseldorf 1977. 122 – 144, hier 128.

„religiöser“ und „sittlicher Ordnung“ (die richtige Autonomie der irdischen Wirklichkeiten). Damit ist aber nicht eine generelle Bestreitung der Kompetenz des kirchlichen Lehramtes für den sittlichen Bereich verbunden³⁵. Der mehrfache Hinweis auf die Kirchenkonstitution legt es nahe, die ekklesiologischen Bezugspunkte des kirchlichen Lehramtes in den Blick zu nehmen.

III. Das Lehramt im Volk Gottes

In seiner Kritik an der „Theonomen Autonomie“ als Konzept neuerer Moraltheologie kommt K. Hilpert auch auf die Zuständigkeit des kirchlichen Lehramtes zu sprechen, wie er sie bei A. Auer und F. Böckle verwirklicht sieht³⁶.

Nach der Feststellung, daß das kirchliche Lehramt, was unbestritten ist, zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien „eine durch keine andere menschliche Instanz überbietbare Authentizität aller Fragen der Sittlichkeit“ beanspruchte, sagt er: „Im Konzept theologisch-autonomer Moral wird das Problem – sofern überhaupt zum Gegenstand der Reflexion gemacht – zunächst relativiert durch den nachdrücklichen Hinweis, daß zur Wahrheitsfindung alle Gläubigen und nicht nur Lehramtsträger und Moraltheologie berufen sind“³⁷.

Es soll nicht darüber gestritten werden, ob es in der Zeit nach dem Konzil Relativierungen hinsichtlich der Zuständigkeit des kirchlichen Lehramtes im sittlichen Bereich gegeben habe. Ist aber der Hinweis, „daß zur Wahrheitsfindung alle Gläubigen und nicht nur Lehramtsträger und Moraltheologie berufen sind“, ein theologisch hinreichender Grund, von einer Relativierung des Lehramtes zu sprechen? Im Blick auf die Kirchenkonstitution wie auf die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland müßte dies überprüft werden.

Die Kirche, die als Grundsakrament verstanden wird – „(sie) ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung

³⁵ In der Diskussion um die Empfängnisverhütung ist im Gefolge von „Humanae Vitae“ von J. C. FORD u. G. GRISEZ (s. Anm. 7) die Behauptung aufgestellt worden, das ordentliche Lehramt habe die tradierte katholische Lehre über die Empfängnisverhütung unfehlbar verkündet (Ebd. 9). Im Blick auf LG 25 ist diese Auffassung nicht zu begründen wie J. PIESGA (s. Anm. 7) nachweist. Dagegen ist in J. BÖCKMANN, Hrsg., *Nicht unfehlbar? Zum mißlungenen Angriff auf die untrügliche Wahrheit und den verbindlichen Anspruch von Humanae Vitae*. Abensberg 1981, Stellung bezogen worden.

³⁶ K. HILPERT, a. a. O. (s. Anm. 18) 552 – 554.

³⁷ Ebd. 552. Ähnlich H. OBERHEM, *Ethik und Glauben. Zur logischen Struktur moraltheologischer Normenbegründung*. Ein Diskussionsvorschlag, in: MThZ 31 (1980) 188 – 209, hier 207: „Wie zu erwarten war, ist die ‚theoretische‘ Abwertung moralischer Institutionen und ihrer normativen Auslegung durch ein mit Verbindlichkeitsansprüchen auftretendes Lehramt wirksam geworden.“ Auf diese Vorwürfe antwortet A. AUER, *Zur Rezeption der Autonomie-Vorstellung durch die katholisch-theologische Ethik*, in: ThQ 161 (1981) 2 – 13, hier 7: „Die theologische Rezeption der Autonomie-Vorstellung . . . soll auch nicht dazu dienen, zentrale Kompetenzansprüche des kirchlichen Lehramts theoretisch und praktisch zu unterlaufen. Die Autonomievorstellung hat sich allerdings unmittelbar und nachdrücklich angeboten, als es darum ging, die Rationalität des Sittlichen argumentativ aufzuweisen und bezüglich der Zuständigkeit des kirchlichen Lehramts zu einer angemessenen Differenzierung zu kommen.“

mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit³⁸ – , baut sich vom Leib Christi her als pilgerndes Volk Gottes auf. „Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben, kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien‘ ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert³⁹.“ Dieser Text, der in der Konstitution unter dem Kapitel „Das Volk Gottes“ vor dem Kapitel über „Die hierarchische Verfassung der Kirche, insbesondere das Bischofsamt“ steht, zeigt, daß das Lehramt in das Gesamt des Gottesvolkes eingebettet ist. A. Grillmeier bemerkt dazu in seinem Kommentar: „Denn in diesem Artikel (wie im ganzen II. Kapitel) geht es um eine Einbettung der kirchlichen Unfehlbarkeit (wie auch des Amtes) in das Ganze des Gottesvolkes. Im Bewußtsein der Gläubigen wie der Amtsträger war die Gabe der Unfehlbarkeit zu einseitig auf das Amt, und noch dazu auf einen vom Gesamtepiskopat isoliert gesehenen Primat des Papstes verlagert. Dies muß zur Passivität und Gleichgültigkeit gegenüber der Verantwortung am Wort Gottes führen. Der eigentliche Ort und Hort der Offenbarungs- und Heilswirklichkeit ist in der Schau des II. Vaticanums das Christusvolk als ganzes, dies freilich in gestufter aktiver Berufung⁴⁰.“

Die Gemeinsame Synode hat an verschiedenen Stellen Beispiele dafür geliefert, wie Bischöfe und Laien mit Hilfe der Theologen in kontroversen Fragen zu einem gemeinsamen Ergebnis kamen⁴¹. Wenn daher F. Böckle im Blick auf die Findung der sittlichen Normen fordert: „Hier darf das Zeugnis engagierter Christen nicht überhört werden⁴²“, so vermag ich im Blick auf das II. Vatikanum wie der Gemeinsamen Synode darin keine Relativierung des Kompetenzanspruchs des kirchlichen Lehramtes zu sehen.

Nachdem wir auf die spezifische Lehrkompetenz im Zusammenhang der „fides“ und „mores“ bereits eingegangen sind, scheint es mir notwendig, den Rahmen für diese Kompetenz näher in den Blick zu nehmen. K. Demmer spricht in diesem Zusammenhang von der „erinnernden“ wie auch der „prophetischen“ Dimension des Lehramtes⁴³. Unter dieser erinnernnden Dimension ist die Verbindung mit dem gelebten Glauben der Christen früherer Jahrhunderte zu sehen. Erinnerung meint hier nicht, die Unveränderlichkeit des Glaubens im Blick auf das sittliche Handeln zu bezeugen, sondern heißt, die konkrete Situation, „die Zeichen der Zeit im Licht der Offenbarung“ zu deuten. Auch das sittliche Handeln der Christen ist eingebunden in die Geschichte des Glaubens. Da in Jesus Christus der Glaube seine einmalige und für alle Zeiten prägende Gestalt erhalten hat, ergibt sich die normative Kraft für das sittliche Handeln aus der Nachfolge Jesu. Das kirchliche Lehramt hat daher „an der ontologisch-geschichtlichen Einmaligkeit des Jesusgeschehens und seiner sittlichen Implikationen anzusetzen, sofern es mit dem Anspruch von Geschichtsgerechtigkeit auftreten will⁴⁴.“

³⁸ LG 1.

³⁹ LG 12.

⁴⁰ LThK. E I (1966) 189.

⁴¹ Vgl. F. BÖCKLE, Die Kirche und ihr Lehramt. A. a. O. 276. Anm. 23.

⁴² F. BÖCKLE, Fundamentalmoral. A. a. O. 323.

⁴³ K. DEMMLER, Sittlich handeln aus Verstehen. A. a. O. 242.

⁴⁴ Ebd. 242.

Neben diese vertikale Komponente der erinnernden Dimension tritt eine horizontale.

Durch das II. Vatikanum ist die Kollegialität der Bischöfe wie damit verbunden die Eigenständigkeit der Ortskirchen wieder mehr zum Ausdruck gekommen. Dies bedingt für das sittliche Handeln, daß bei der Findung der sittlichen Norm in der einen Ortskirche, das Zeugnis der anderen Ortskirche nicht außer acht bleiben kann. Kirche, die sich als *communio* begreift, wird immer ihre Mehrdimensionalität im Blick halten. Zu dieser Mehrdimensionalität gehört das Zeugnis der Vergangenheit, das Eingehen auf die konkrete Situation und die dort gelebte verantwortete sittliche Überzeugung wie der Blick auf die anderen Ortskirchen. Gerade die Bischöfe haben die Aufgabe, diese Einheit mit der Gesamtkirche zu wahren.

Die unterschiedlichen Ausgangspunkte können auch verschiedene Betrachtungen im Blick auf das sittliche Handeln implizieren. Dies wird deutlich, wenn man die Enzyklika „*Humanae Vitae*“ und die Erklärung der Glaubenskongregation „*Persona Humana*“ mit dem Hirtenwort der deutschen Bischöfe „Zu den Fragen der menschlichen Geschlechtlichkeit“ vergleicht⁴⁵. Auch auf der Bischofssynode in Rom 1980 zum Thema „Ehe und Familie“ wurden unterschiedliche Gesichtspunkte sichtbar, die sich aus anders gearteten Kulturen ergeben. Papst Johannes Paul II. hat die Ergebnisse dieser Synode in seinem Apostolischen Schreiben „*Familiaris Consortio*“ mitaufgenommen⁴⁶. Als Aufgabe bleibt, einen Ausgleich zu finden, der die Einheit erhält, wie sie sichtbar in der Ortskirche von Rom zum Ausdruck kommt, zugleich aber den für das sittliche Handeln nicht unbedeutenden kulturellen Unterschieden in den einzelnen Ortskirchen Rechnung trägt.

Aus dieser erinnernden Dimension ergibt sich die prophetische Dimension des Lehramtes. Der Synodenbeschluß „Unsere Hoffnung“ weist uns auf diesen Gesichtspunkt hin. „Die Amtsträger in unserer Kirche, die ‚bestellten Zeugen‘, schulden heute mehr denn je dem Volk Gottes eine besondere Aufnahmebereitschaft und Empfänglichkeit für die verschiedensten Formen und Träger des Zeugnisses gelebter Hoffnung,

⁴⁵ So finden wir z. B. im Blick auf die Laien in der römischen Erklärung die Formulierung: „Sicher muß man sich bei der seelsorglichen Betreuung dieser homosexuellen Menschen mit Verständnis annehmen und sie in der Hoffnung bestärken, ihre persönlichen Schwierigkeiten und ihre soziale Absonderung zu überwinden“ (Erklärung. A. a. O. Nr. 8). In diesem Zitat drückt sich die Richtung von oben nach unten aus, wie es mit dem Wort „Betreuung“ ausgedrückt ist. Im Vergleich dazu eine Äußerung aus dem Hirtenbrief: „Wir alle müssen uns Gedanken machen, wie wir gerade in der Kirche den Nichtverheirateten gerecht werden.“ (Hirtenbrief der deutschen Bischöfe „Zu Fragen der menschlichen Geschlechtlichkeit“, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Hrsg., Bonn. 13.) Nach der Schilderung der Problemlage werden alle aufgefordert, gemeinsam nach einer Lösung zu suchen. (Vgl. H. SCHLÖGEL, a. a. O. 233 – 245.)

⁴⁶ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Hrsg., Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 33. Bonn.

praktizierter Nachfolge inmitten unserer Kirche und nicht selten auch in ihren institutionellen Randzonen. Gewiß werden sie schließlich immer zu prüfen und zu scheiden haben, aber eben nicht nur kritisch musternd, sondern auch mit Gespür für alles, was uns in den Stand setzt, unsere Hoffnung anschaulich und ansteckend zu leben und nicht nur von ihr zu reden. Das Amt in der Kirche, das unter dem Gesetz des Geistes Gottes steht, hat schließlich nicht nur die Pflicht falschem Geist zu wehren, die Geister zu scheiden, sondern die Pflicht, den Geist zu suchen und mit seiner unkalkulierbaren, oft unbequemen Spontaneität immer neu zu rechnen⁴⁷.“

Dieser prophetische Dienst liegt vor allem darin, die je bessere Möglichkeit, in der Nachfolge Christi zu leben, aufzuzeigen. Die ermutigende Kraft des Evangeliums, im Vertrauen auf die Verheißung Gottes das sittlich Gute zu tun, soll durch diesen Dienst des Lehramtes gefördert werden⁴⁸.

IV. Zusammenfassung

Die Kompetenz des Lehramtes für den sittlichen Bereich liegt, so haben wir auf der Linie der Kirchenkonstitution zu zeigen gesucht, in der Anwendung (*applicatio*) des Glaubens auf den sittlichen Bereich. Bei dieser „*applicatio*“ ist es wichtig, die Eigenstruktur des Sittlichen zu bedenken, die aber nicht losgelöst von den Glaubensinhalten (*fides*) betrachtet werden kann. „*Fides*“ und „*mores*“ sind zwar eigenständige, aber aufeinander verwiesene Begriffe. Die Verbindlichkeit der Kompetenz des Lehramtes für den sittlichen Bereich ist durch die Nähe des Gegenstandes zum Glaubensinhalt bestimmt⁴⁹. Das Lehramt, das ins Gesamt des Gottesvolkes eingebettet ist und das Zeugnis engagierter Christen bei der Suche nach dem sittlich richtigen Handeln miteinzubeziehen hat, hat eine erinnernde und prophetische Dimension in seiner Verkündigung zu berücksichtigen. Die erinnernde Dimension impliziert eine vertikale Komponente, die in der Nachfolge Jesu, in seinem Leben und Geschick seinen Anfangs- wie Endpunkt hat. Die horizontale Komponente versucht, die „Zeichen der Zeit im Licht der Offenbarung“ zu deuten, im Blick und Austausch mit den anderen Ortskirchen. Die Kirche als *communio* wird darin besonders sichtbar. Aus dieser erinnernden ergibt sich die prophetische Dimension des Lehramtes, die nicht nur Grenzmarkierungen setzt, sondern Perspektiven für das sittliche Handeln des einzelnen wie der Gemeinschaft der Gläubigen eröffnet.

⁴⁷ „Unsere Hoffnung“ II, 4, in: Offizielle Gesamtausgabe 1. 103.

⁴⁸ B. HÄRING, *Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens I. Das Fundament aus Schrift und Tradition*. Freiburg – Basel – Wien 1979. 324 f.

⁴⁹ Neben dem unter II, b Gesagten ist auf zwei Aspekte noch hinzuweisen: 1. Da es bisher kein im engeren Sinn „moralisches“ Dogma gibt, ist kein historischer Verweis möglich, der für die heutige Diskussion u. U. eine Hilfe böte. 2. Das manchmal verwendete Begriffspaar *authentisch* – aber nicht *unfehlbar* ist irreführend, da es zwei unterschiedlichen Ebenen angehört. *Authentisch* meint jedes amtliche Sprechen der Kirche im Gegensatz zum privaten, während *unfehlbar* einen Urteilsprozeß bezeichnet, daß dies zum *depositum fidei* gehöre.

Stadt und Reformation. Neue Aspekte der reformationsgeschichtlichen Forschung¹

„Die Sozialgeschichte der deutschen Reformation ist in den letzten zwanzig Jahren zu einem gewichtigen Thema der historischen Forschung überhaupt geworden².“ Mit dieser Beobachtung konstatierte Bernd Moeller auf einem Symposium in London 1978 eine Entwicklung der Reformationsgeschichtsschreibung, die z. B. mit Stichworten wie „Bauernkrieg“ und „marxistische Forschung“ in Verbindung gebracht werden kann, ohne sich darauf zu beschränken. In Abwandlung seines Zitates, aber durchaus in der Intention Moellers, könnte man heute mit gutem Recht sagen: „Der Zusammenhang zwischen ‚Stadt und Reformation‘ ist in den letzten zwanzig Jahren zu einem gewichtigen Thema der historischen Forschung überhaupt geworden.“ Die wissenschaftliche Geschichtsschreibung hat die Bedeutung der Städte für die deutsche Reformation neu entdeckt und ihr spezifisches Verhältnis zu den Anliegen Luthers, Zwinglis u. a. unter den verschiedensten Gesichtspunkten problematisiert. Karriere machte in diesem Zusammenhang eine Redewendung des englischen Reformationshistorikers A. G. Dickens, der 1974 lapidar von der deutschen Reformation als einem „urban event“ sprach³. Wer immer sich in den letzten Jahren dem Thema „Stadt und Reformation“ zuwandte, zitierte Dickens, um schlagwortartig die Ergebnisse der jüngsten Forschung zusammenzufassen und sie mit Hilfe dieser pointierten und sicher zu relativierenden These dem Leser einzuprägen.

Diesen Arbeiten, ihrem Wachstum, ihren spezifischen Methoden und Ergebnissen seien die folgenden Ausführungen gewidmet. Dabei muß notwendigerweise selektiv verfahren und der Versuch gewagt werden, aus der inzwischen stark angewachsenen Literatur einige charakteristische und einflußreiche Beispiele und Ansätze herauszugreifen, ohne den Anspruch erheben zu wollen, das weite Feld der Stadtreformation und ihrer Erforschung erschöpfend dargestellt zu haben.

Wenden wir uns zunächst dem konkreten Wachstum und den verschiedenen Aktivitäten dieser Forschungsrichtung zu, deren Gang zu verfolgen nicht ohne Reiz für den Beobachter ist. Als Bernd Moeller, selbst ein wichtiger Initiator des Themas „Stadt

¹ Der folgende Beitrag ist die leicht überarbeitete Fassung einer am 20. Juli 1981 an der Theologischen Fakultät Würzburg gehaltenen Probevorlesung zur Erlangung der Habilitation. Das Manuskript wurde zu diesem Zeitpunkt abgeschlossen. Besonders sei an dieser Stelle Herrn Dr. Anton Schindling, Würzburg, für wertvolle Hinweise und Anregungen gedankt.

² B. MOELLER, Stadt und Buch. Bemerkungen zur Struktur der reformatorischen Bewegung in Deutschland, in: Stadtbürgertum und Adel in der Reformation, S. 25 (vgl. unten Anm. 11).

³ A. G. DICKENS, The German Nation and Martin Luther. London 1974, S. 182: „Again, after all we have written in previous chapters, we need but briefly to recall that the German Reformation was an urban event at once literary, technological and oratorical.“

und Reformation“, 1965 in der „Zeitschrift für Kirchengeschichte“ seine Göttinger Antrittsvorlesung unter dem Titel „Probleme der Reformationsgeschichtsforschung“ veröffentlichte, erwähnte er noch mit keinem Wort diesen besonderen Gesichtspunkt⁴. Ähnliches läßt sich von dem Forschungsbericht A. G. Dickens im „Journal of Ecclesiastical History“ von 1968 sagen⁵, und in den Überblicken, die Gerhard Müller 1974 als „Neuere Tendenzen reformationsgeschichtlicher Forschung“ und 1977 in der Theologischen Rundschau unter dem Titel „Neuere Literatur zur Reformationsgeschichte“⁶ darbot, fällt unser Thema ebenfalls aus. Erst 1977 legte Hans-Christoph Rublack auf einer Tagung, die noch zu erwähnen ist, einen größeren „Forschungsbericht Stadt und Reformation“ vor, der 1978 in den „Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte“ einem breiteren Publikum zugänglich gemacht wurde⁸. Rublack referierte dort die wichtigste Literatur und vermittelte einen guten Überblick zur Forschung und ihren Desideraten, wie er sie sieht.

Seit dem Erscheinen dieses Forschungsberichtes hat sich die Zahl der einschlägigen Publikationen beträchtlich und um gewichtige Arbeiten vermehrt. In die Geschichtsschreibung der Lehrbücher ist unser Thema ebenfalls eingedrungen. Neben Moellers „Deutschland im Zeitalter der Reformation“, der kurz die Bedeutung der Städtereformation beschreibt, ist es vor allem Heinrich Lutz, der 1979 im zehnten Band des „Grundriß der Geschichte“, herausgegeben vom Verlag Oldenbourg, in einem gerafften Überblick die verschiedenen Ansätze der Forschungsrichtung „Stadt und Reformation“ zusammenfaßt⁹.

Repräsentative Tagungen und Symposien haben in den letzten fünf Jahren zusätzlich dazu beigetragen, „Stadt und Reformation“ ins Bewußtsein zu heben. Vom 24. – 26. März 1977 veranstaltete der Verein für Reformationsgeschichte in Reinhausen bei Göttingen ein Symposium, dessen Referate und Diskussionsbeiträge, von wenigen Ausnahmen abgesehen, unter dem Titel „Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert“ 1978 publiziert wurden. Hier ist auch der oben erwähnte Forschungsbericht von Rublack zu

⁴ In: ZKG 76 (1965) 246 – 257. Die von mir hier aufgeführten Beispiele der Überblicke zur reformationsgeschichtlichen Forschung wollen keineswegs erschöpfend sein, dürfen aber als paradigmatisch gelten. Vgl. auch E. W. ZEEDEN, Das Zeitalter der Glaubenskämpfe (Literaturbericht), in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 26 (1975) 639 – 658.

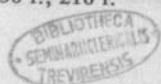
⁵ A. G. DICKENS, Recent Books on Reformation and Counter Reformation, in: Journal of Ecclesiastical History 19 (1968) 219 – 226.

⁶ In: Storiografia e storia. Studi in onore di E. Duprè Theseider. Bd. 1., Rom 1974, S. 321 – 330.

⁷ In: Theologische Rundschau 42 (1977) 93 – 130.

⁸ In: SVRG 190, S. 9 – 26 (vgl. unten Anm. 10). Eine kurzgefaßte Übersicht (in Auswahl) neuerdings auch bei: K. VON GREYERZ, The Late City Reformation in Germany. The Case of Colmar 1522 – 1628 (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Bd. 98), Wiesbaden 1980, S. 3 – 8.

⁹ B. MOELLER, Deutschland im Zeitalter der Reformation (= Deutsche Geschichte 4), Geschichte 4), Göttingen 1977, S. 83 ff. H. LUTZ, Reformation und Gegenreformation (= Oldenbourg Grundriß der Geschichte 10), München-Wien 1979, S. 138 f., 216 f.



finden¹⁰. Das Thema regte eine weitere Tagung an, die von dem noch jungen Deutschen Historischen Institut in London vom 26. – 28. Mai 1978 durchgeführt wurde. Sie stand unter der Überschrift „Sozialgeschichte der Reformation“¹¹. Mit dieser Fragestellung griff man über den Bereich der Stadt hinaus. Das verhinderte aber nicht, daß von den 16 im Druck veröffentlichten Beiträgen allein neun oder, wenn man einen nicht allzu engen Maßstab anlegt, sogar elf sich explizit mit der Stadtreformation befaßten. Allgemein ging es bei dieser Tagung um die sogenannten „sozialen Trägerschichten der Reformation“ in Deutschland und England. Auffallend an dem Londoner Treffen ist es, daß eine theologisch bestimmte Forschungsrichtung der Reformationsgeschichte so gut wie ausgeschlossen war, so daß kritische Anfragen an die methodisch enge Fragestellung nicht möglich waren. Wir werden sehen, daß diese Ausklammerung des theologischen Elementes für eine Reihe von Arbeiten aus diesem Bereich signifikant ist.

Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang ein Arbeitsgespräch am Münsteraner Institut für vergleichende Städtegeschichte vom 3. bis 4. November 1976, dessen Referate in erweiterter Form 1980 von Franz Petri herausgegeben wurden, und wo Nordwestdeutschland und die Niederlande den geographischen Schwerpunkt bildeten¹².

Damit ist ein weiteres Stichwort gegeben, nämlich die Frage nach dem Stadttypus und der geographischen Verteilung. Standen zu Beginn in erster Linie die Reichsstädte im Mittelpunkt des Interesses, so wendet man sich in der Zwischenzeit auch den anderen Stadtypen zu. Geographische Schwerpunkte sind heute das Elsaß mit Straßburg und Colmar, die süddeutschen Reichsstädte, sowie Franken mit Würzburg, Kitzingen und Bamberg. Zu nord-, mittel- und ostdeutschen Städten liegen in der Zwischenzeit ebenfalls eine Reihe neuerer Arbeiten vor, so daß eine Einschränkung auf Süddeutschland dem Stand der Forschung nicht mehr gerecht würde¹³.

Verlassen wir diesen allgemeinen Überblick, und wenden wir uns konkret der Arbeit zu, der im hohen Maße das Verdienst gebührt, in neuerer Zeit stimulierend gewirkt zu

¹⁰ B. MOELLER (Hrsg.), *Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert* (= SVRG 190), Gütersloh 1978. Zu RUBLACK vgl. oben Anm. 8. Der Beitrag von H. A. OBERMAN auf dieser Tagung befindet sich in dessen Buch *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf* (= Spätscholastik und Reformation II), Tübingen 1977, S. 241 ff.; vgl. auch ebd. 342 ff. zur städtischen Reformation.

¹¹ Die einzelnen überarbeiteten Beiträge sind herausgegeben von W. J. MOMMSEN u. a., *Stadtbürgertum und Adel in der Reformation. Studien zur Sozialgeschichte der Reformation in England und Deutschland* (= Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts London, Bd. 5), Stuttgart 1979. Zur Intention der Tagung vgl. das Vorwort von MOMMSEN 7–8. Zum Inhalt vgl. die ausführliche Besprechung von H. R. GUGGISBERG im ARG 71 (1980) 312–316.

¹² F. PETRI (Hrsg.), *Kirche und gesellschaftlicher Wandel in deutschen und niederländischen Städten der werdenden Neuzeit* (= Städteforschung Reihe A: Darstellungen, Bd. 10), Köln-Wien 1980. Hinzuweisen ist auf den Sonderforschungsbereich 164 an der Universität Münster „Vergleichende geschichtliche Städteforschung“.

¹³ Die Literatur zur Reformationsgeschichte und damit auch zur Stadtreformation findet sich im „Beiheft Literaturbericht“ des Archivs für Reformationsgeschichte (ARG), das ab 1972 jährlich erscheint. Auf eine Aufzählung einzelner Arbeiten zu den geographischen Schwerpunkten soll hier verzichtet werden.

haben. 1960 hat der evangelische Reformationhistoriker Bernd Moeller auf dem Deutschen Theologentag in Berlin in einem Vortrag auf den inneren Zusammenhang zwischen Stadt und Reformation aufmerksam gemacht¹⁴. Kurze Zeit später erschienen diese Gedanken in Heft 180 der „Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte“, zusammengefaßt auf rund 70 Seiten. Moeller gab seiner Arbeit den bezeichnenden Titel „Reichsstadt und Reformation“¹⁵. Daß sie zu solcher Wirkung käme, hat er damals sicherlich nicht erwartet.

Ausgangspunkt der Moellerschen Arbeit ist eine Beobachtung, die der Forschung längst bekannt war: Von den rund 65 reichsunmittelbaren Städten der Reformationszeit – mit dem Schwerpunkt in Süddeutschland – haben über 50 die Reformation offiziell kurzfristig oder auf Dauer eingeführt¹⁶. Moeller stellt sich die Frage, ob das ein Zufall bzw. dadurch bedingt sei, daß diese Städte nicht einem territorialen Landesherrn unterstellt waren, oder ob sich tiefergehende Gründe für dieses bekannte Phänomen ins Feld führen lassen. Er entwickelt als Antwort eine ausgefaltete Theorie, bei der er Ergebnisse der Stadtgeschichtsforschung mit theologischen Konzeptionen verknüpft. Seine wesentlichen Gedanken sollen in einigen Sätzen zusammengefaßt werden:

1. Die spätmittelalterliche Stadtgemeinde der Reichsstädte war eine „sakrale Gemeinschaft“ und verstand sich als Genossenschaft, bei der geistliches und weltliches Heil der Bürger gleichermaßen der Sorge der Stadt anvertraut war.
2. Das genossenschaftliche Denken der Stadt provozierte zwangsläufig einen „Konflikt mit der kirchlichen Anstalt und ihrer fremden Rechtsstruktur“¹⁷. Anders gesagt: Nach Moeller bildete die katholische Kirche mit ihrer nicht auf die Stadt beschränkten Organisationen und Hierarchie ein Hindernis und einen Fremdkörper, den es zu beseitigen galt. Die Stadt verstand sich als „Corpus Christianum im kleinen“¹⁸, der keine Eingriffe von außen vertrug.
3. In der Reformation habe man einerseits „die ganze sakrale Ordnung, das ganze Heil der Stadt selbst bedroht“¹⁹ gesehen, weil sie die religiöse Einheit und den Frieden störte. Wenn diese Einheit als unerläßlich galt und andererseits ein Großteil der Bürger glaube, allein in der neuen Form des Glaubens liege die Wahrheit und das Heil der Seelen, dann habe (u. a.!) man aus diesem Bewußtsein heraus die Reformation durchsetzen müssen. Sie kam dem Gedanken des Corpus Christianum im kleinen, so kann man weiterdenken, entgegen, weil sie Gelegenheit bot, die störenden Einflüsse der katholischen Kirche und ihrer selbständigen Organisation zu beseitigen, was auf die Bereitschaft zur Einführung der Reformation fördernd wirkte.

¹⁴ Zusammengefaßt veröffentlicht unter dem Titel „Reichsstadt und Reformation“, in: Theologische Literaturzeitung 85 (1960) 857 – 860.

¹⁵ Gütersloh 1962 (= SVRG 180), hier zitiert als MOELLER, Reichsstadt; siehe auch unten Anm. 22.

¹⁶ MOELLER, Reichsstadt 9.

¹⁷ MOELLER, Reichsstadt 14.

¹⁸ MOELLER, Reichsstadt 13.15.: „Die deutsche Stadt des Spätmittelalters hat eine Neigung, sich als corpus christianum im kleinen zu verstehen.“

¹⁹ MOELLER, Reichsstadt 26.

4. In einer Art Rückfluß habe die Reformation in den Reichsstädten umgekehrt das genossenschaftliche Bewußtsein neu angefaßt und gestärkt.
5. Auf die Städte in Oberdeutschland hat im hohen Maße die Theologie der Schweizer Reformation eingewirkt, also Zwinglis und Martin Bucers. Es sei nur an Straßburg, Konstanz, Augsburg, Ulm, Eßlingen, Memmingen und Lindau am Bodensee erinnert. Diese Liste ließe sich weiter fortsetzen²⁰. Moeller glaubt, eine schlüssige Erklärung für dieses Phänomen gefunden zu haben, die über die rein geographische Nähe hinausgeht. Für ihn ist der Kirchenbegriff eines Zwingli und Bucer, die beide Bürger großer Städte waren und in ihrer Theologie von dort her geprägt wurden, in seiner engen Verbindung von „Kirchengemeinde und Bürgergemeinde“²¹ dem städtischen Bewußtsein konformer als der Kirchenbegriff Luthers, für den die eigentliche Kirche verborgen ist. Man habe die Schweizer Theologie als städtischer empfunden und deshalb leichter rezipiert, kam sie doch dem in Oberdeutschland besonders lebendigen genossenschaftlichen Geist entgegen.

Zusammenfassend kann man sagen, daß Moeller eine in sich geschlossene, ja wohl die geschlossenste Theorie vorgelegt hat, die erklären soll, wieso speziell die Reichsstädte sich früh der Reformation öffneten. Er schließt dabei theologische und soziologische Komponenten zusammen.

Gerade die überspitzte Form seiner These, die 1966 in einer leicht erweiterten französischen und 1972 in einer englischen Übersetzung erschien, regte, so darf man vermuten, die weitere Forschung an, Moellers Theorie an Hand konkreter Städte zu überprüfen²². Sie erklärt es, daß seitdem „Stadt und Reformation“ im vermehrten Maße das Interesse der Wissenschaft gefunden hat, und zwar besonders in der deutsch- und englischsprachigen Literatur.

Vor allem blieb der zu erwartende Widerspruch nicht aus. Er kam von den verschiedensten Seiten, und hat bisher die Wirkung gehabt, daß Moeller selbst in London auf dem oben genannten Symposium sagte, er würde heute sein Buch in dieser Form nicht mehr schreiben. Seine These vom genossenschaftlichen Motiv der Stadt-reformation sei nur als Postulat zu verstehen. Leider führt er nicht aus, wie das im einzelnen zu verstehen ist²³.

Konkret bezieht sich der Widerspruch gegen Moeller im wesentlichen auf folgende Punkte: Einmal auf die Behauptung, daß dem städtischen Bewußtsein die reformatori-

²⁰ Vgl. zu den Wirkungen der Schweizerischen Reformation auf Oberdeutschland den instruktiven Überblick bei G. W. LOCHER, *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*. Göttingen-Zürich 1979, S. 452 ff.

²¹ MOELLER, *Reichsstadt* 38 ff. Auf die unterschiedlichen Positionen zwischen Zwingli und Bucer soll hier nicht weiter eingegangen werden. Vgl. dazu zusammenfassend Locher, *Zwinglische Reformation* 197 ff., 452 ff., 626 f.

²² B. MOELLER, *Villes d'Empire et Réformation*. Genève 1966; ders., *Imperial Cities and the Reformation: Three Essays*, Philadelphia 1972.

²³ MOELLER, *Stadt und Buch* (vgl. Anm. 2) 28: „Beispielsweise hätte ich dort, glaube ich, deutlicher herausstellen sollen, daß dem Genossenschaftsmotiv, wo und wie es auch geltend gemacht wird, eigentlich stets der Charakter des Postulats anhaftet.“

sche Theologie zwinglischer und bucerischer Prägung mehr entsprochen habe als das Luthertum. In diesem Punkte hat vor allem Martin Brecht, der evangelische Kirchenhistoriker in Münster, in seinem großen Aufsatz „Die gemeinsame Politik der Reichsstädte und die Reformation“ in der Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 1977 nachzuweisen versucht, daß die Stadtreformation ursprünglich, also von Anfang an, viel stärker von Luther beeinflusst war, als es Moeller wahrhaben möchte²⁴. Brechts Argumente stützen sich auf die sogenannten „Ratschläge“ verschiedener Städte, deren Theologie er untersucht; sie sind als wertvolle Korrektur und Ergänzung zum Thema Stadtreformation zu verstehen²⁵.

Zum zweiten wurde die für Moeller wichtige These vom genossenschaftlichen Bewußtsein der frühneuzeitlichen Reichsstädte und ihrem sakralen Charakter in Frage gestellt. In diesem Punkte hat den wohl schärfsten Widerspruch in neuester Zeit eine Arbeit über die Straßburger Reformation erhoben, die der Amerikaner Thomas A. Brady, Jr., 1978 unter dem Titel „Ruling Class, Regime and Reformation at Strasbourg 1520 – 1555“ veröffentlichte²⁶. Als eine Art „Gegenmodell“ sollen hier seine wichtigsten Ergebnisse vorgelegt werden.

Brady hat seine umfangreiche Arbeit, deren Titel sich auf Grund des etwas schillernden englischen Wortes „Class“ nicht leicht ins Deutsche übersetzen läßt, denn es kann Klasse, aber auch Schicht oder Gruppe heißen, in zwei große Teile gegliedert, denen er noch ausführliche Prolegomena voranstellte. Letztere sind teilweise nichts anderes als eine Art Generalabrechnung mit einer, wie er meint, romantisierenden Geschichtsschreibung der Reformation und speziell der Lutherforschung, der er die echte Historiographie, nämlich die sozialgeschichtliche Betrachtungsweise, gegenüberstellt. Speziell verwirft er Moellers These von der Sakralgemeinschaft der Stadt schlicht als „romantische Konzeption“²⁷. Das Miteinander und Gegeneinander der Klassen sind für Brady die entscheidenden, historisch relevanten Faktoren, die es zu eruieren gilt. Sein Haupteinwand gegen Moeller läßt sich demgemäß folgendermaßen formulieren: Es kann durchaus eine Idee wie die der korporativen Sakralgemeinschaft geben haben, auch in Straßburg, aber man dürfe nicht diese Idee in der Geschichte betrachten, sondern die sozialen Verhältnisse, welche dieser Idee vorgängig sind und sie erst produzierten bzw. sich ihrer bedienten²⁸. So ist es kein Wunder, wenn Bradys Arbeit konsequent als reine

²⁴ In: ZSavRGkan 63 (1977) 180 – 263. Eine kurze Zusammenfassung dieses Aufsatzes gibt Brecht in seinem Beitrag: Die gemeinsame Politik der Reichsstädte und die Reformation, in: Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert 87 – 90 (vgl. oben Anm. 11).

²⁵ BRECHT, Die gemeinsame Politik 202 ff. Er bringt die Ratschläge von Nordhausen, Schwäbisch-Hall, Nürnberg, Straßburg, Konstanz.

²⁶ (= Studies in Medieval and Reformation Thought 22), Leiden 1978.

²⁷ BRADY, Ruling Class 12 kritisiert an Moeller: „If his work is open to a fundamental criticism, it is so on the point that, although it tries to interpret Reformation thought historically, it does so on the basis of a highly idealized, romantic conception of urban society, the ideal of the sacral corporation.“

²⁸ BRADY, Ruling Class 16 ff., bes. 19: „... the significance of the corporate ideal can be gauged only by an understanding of what the objective, unidealized city was, a question not of social theology but of historical sociology.“

Sozialgeschichte durchgeführt worden ist. Wie weit er mit dieser Konzeption selbst einer „Idee“ verfällt, bleibt unreflektiert.

Der erste große inhaltliche Teil untersucht die Struktur der herrschenden Gruppen am Ausgang des Mittelalters in Straßburg, näherhin die Patrizier, Kaufleute, Handwerker und Zünfte²⁹. Dabei stellt Brady eine führende Oligarchie fest, aus der die Zünfte weithin ausgeschlossen waren, und die durch wirtschaftliche Interessen geeint war. Sie hatte souverän die Stadt in der Hand und verstand es geschickt, ihre Position zu halten. Bemerkenswert ist – und in seinem Ergebnis neu –, daß die Patrizier eng mit dem umliegenden Landadel verflochten waren, also sich nicht auf das Innenleben der Stadt beschränkten. Dadurch war ohne Zweifel auch eine enge, nicht nur religiöse Bindung an die alte Kirche bedingt.

Der zweite Teil der Arbeit Bradys untersucht das Verhalten dieser herrschenden Gruppe in den für die Reformation entscheidenden Jahren 1524–1525, also der Einführung der Reformation, und 1546–1548, die Zeit des Schmalkaldischen Krieges, der für den katholischen Kaiser einen Sieg bedeutete, und die darauf folgende Einführung des sogenannten Interims von 1548³⁰. Die Reaktion der Straßburger Oligarchie, so kann Brady zeigen, war eine Doppelte: Während man 1524–1525 die Reformation akzeptierte, um Schlimmeres für die politische Macht und den eigenen Vermögensstand zu verhindern, konnte man 1547–1548 nicht mehr so flexibel reagieren. Ein Teil der führenden Familien verließ Straßburg.

Brady hat seinem Buch noch eine wertvolle Prosopographie der Mitglieder des 15er und 13er Rates, der wichtigsten politischen Gremien der Reichsstadt Straßburg, beigegeben, und zwar für die Zeit von 1520–1555³¹. Diese Listen dürften sein Buch für die Zukunft zu einem wichtigen Hilfsmittel für die Straßburger Geschichte werden lassen.

Ich möchte an dieser Stelle nicht auf die innere Systematik der Arbeit Bradys eingehen, und ebenso wenig auf seine detaillierte Darlegung der Straßburger politischen Struktur. Das sei den Fachleuten für Straßburger Geschichte vorbehalten. Entscheidend für den Kirchenhistoriker ist etwas Anderes. Hier ist mit großer Konsequenz der Versuch unternommen worden, die neuerdings forcierten soziologischen Aspekte der Stadtreformation zu monopolisieren. Brady schreibt Reformationsgeschichte ausschließlich und wie es scheint auch mit dem Anspruch auf Ausschließlichkeit als Sozialgeschichte, und er wertet jede andere Betrachtungsweise, jeden anders gearteten Interpretationsversuch als – soll man sagen „europäische“? – Romantik ab. Hier liegen eindeutig die Schwächen seiner sonst materialreichen und sicher viele richtige Gesichtspunkte enthaltenden Arbeit. Es soll nicht abgestritten werden, daß die herrschende Gruppe in Straßburg durchaus an dem Erhalt ihrer Macht interessiert war. Aber man muß doch kritisch fragen, ob die gesamte spätmittelalterliche Kirche Straßburgs, für die so bedeutende Namen wie Geiler von Kaysersberg und Jakob Wimpfeling stehen, ohne jede

²⁹ BRADY, Ruling Class 53–196.

³⁰ BRADY, Ruling Class 197–295.

³¹ BRADY, Ruling Class 297–392.

Wirkung auf das religiöse Bewußtsein gewesen ist³². Man darf auch guten Gewissens mit Moeller fragen, ob die Idee der städtischen Sakralgemeinschaft nicht manches besser erklärt als es Brady kann³³. Man darf nach dem religiösen Leben der bedeutenden Zünfte und den damit verbundenen Bruderschaften wie nach dem religiösen Leben Straßburgs überhaupt fragen. Und welchen Einfluß hat der bedeutende oberrheinische Humanismus auf die „ruling class“ gehabt? Wie steht es mit dem Einfluß der Prädikanten und Reformatoren, allen voran Martin Bucers? Alle diese Fragen werden nicht beantwortet, sondern schlicht ignoriert, und fallen durch die allzu grob gestrickten Maschen der Geschichtsschreibung im Sinne unseres Autors.

Die Kritik soll noch weiter exemplifiziert werden, und zwar am Bildersturm, also an der Abschaffung der religiösen Bilder in Straßburg³⁴. Brady geht davon aus, daß die Bilder nur eine einzige Funktion hatten: Sie sollten das Sozialprestige ihrer Stifter fördern. Seine Konsequenz daraus ist, daß die Bilderstürmer, die natürlich diese Implikation erfaßt hatten – wir brauchen dazu einige denkerische Umwege und Theorien – mit den zerschlagenen Bildern eigentlich ihre Stifter und deren Herrschaftsgefüge treffen wollten. Mit dieser Deutung kann man kaum einverstanden sein; sie ist einfach zu kurz gegriffen. Nicht nur daß die neuere Forschung zum Problem des Bildersturmes und der theologischen Hintergründe in ihren Ergebnissen kaum wahrgenommen wird, sondern es wird auch übersehen, daß unter den Bilderstürmern mit Sicherheit auch Bilderstifter waren, z. B. Mitglieder von Zünften, worauf Moeller zu Recht hinweist. Meines Ermessens bleibt, trotz aller ohne Zweifel auch vorhandenen sozialen Funktion der Bilder, eine religiöse Motivation unleugbar. Der Bildersturm, hinter dem doch auch auslösende Predigten und Indoktrination standen, bezog nicht zuletzt seine Motivation aus dem Bewußtsein, das reine Schriftwort zur Geltung zu bringen und das alttestamentliche Bilderverbot durchzusetzen. Dieser biblisch motivierte Eifer lebte sicherlich nicht nur in den Köpfen der Theologen, sondern wurde auch dem „gemeinen Mann“ vermittelt. Es ist einfach eine Verkennung der Psyche und der Glaubenswelt des spätmittelalterlichen Menschen, den Bildersturm nur noch mit klassenkämpferischer Agitation erklären zu sollen³⁵.

³² Vgl. zu Geiler von Kaysersberg und Wimpfeling die unten (Anm. 36) erwähnte Arbeit von F. RAPP, bes. S. 150 ff.

³³ Vgl. die intensive Besprechung des Buches von Brady durch MOELLER, in: Göttingische Gelehrte Anzeigen 232 (1980) 103 – 112. Eine kurze Stellungnahme Moellers mit einer Replik Bradys findet sich in: Stadtbürgertum und Adel in der Reformation 27 – 29. 40 – 43 (siehe oben Anm. 11). Brady scheint jede Idee auf das „cui bono“ reduzieren zu wollen. Seine Geschichtsauffassung bleibt merkwürdig verschwommen, wenn nicht unreflektiert.

³⁴ Vgl. dazu die Kritik Moellers in der genannten Besprechung, hier S. 111 f. Die Interpretation des Bildersturmes durch Brady (S. 201, 217 ff.) bietet sich dem Kirchenhistoriker als Angriffspunkt für die Kritik an.

³⁵ Zum Bildersturm vgl. die Literatur bei: H. SMOLINSKY, Reformation und Bildersturm, in: *Reformatio Ecclesiae*. Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit. Festgabe für E. Iserloh. Hrsg. von R. BAUMER, Paderborn 1980, S. 427 Anm. 1. Die von mir behauptete religiöse Motivation der Bilderstürmer wird für die Niederlande bestätigt von R. VAN ROOSBROECK, Wunderjahr oder Hungerjahr? – Antwerpen 1566, in: *Kirche und gesellschaftlicher Wandel in deutschen und niederländischen Städten der werdenden Neuzeit* (siehe oben Anm. 12) 194 f.

Wenn man stark schematisierend spricht, dann könnte man als Konsequenz aus dem bisher Gesagten an dieser Stelle von zwei modernen Modellen, Interpretationsschemata, für die Frage des Zusammenhangs zwischen Stadt und Reformation sprechen: das Moellersche und das von Brady. Der eine bildet gleichsam den Kontrapunkt des anderen. Anders gesagt: Es steht eine übertheoretisierende Erklärung gegen eine rein sozialgeschichtliche Auffassung. Beides, so spürt man deutlich, genügt nicht. Es stellt sich also die Frage, ob es einen mittleren Weg gibt, der die berechnete sozialgeschichtliche Fragestellung mit der geistes- und theologiegeschichtlichen Perspektive verknüpft.

Für die eigentliche Reformationszeit existiert, so weit ich sehe, eine derartige Synthese bisher nicht. Anders verhält es sich mit den Vorbedingungen der Reformation. Hierzu liegt seit 1974 eine beeindruckende Arbeit vor, die an dieser Stelle als wegweisendes Modell erwähnt sei, obwohl sie den Rahmen „Stadt und Reformation“ erweitert und sprengt. Es handelt sich um die Schrift von Francis Rapp, die den Titel trägt „Réformes et Réformation à Strasbourg. Église et société dans le diocèse de Strasbourg“, und die den Zeitraum von 1450 – 1525 umfaßt³⁶. Rapp hat in einer bisher einzigartigen Verknüpfung verschiedenster Methoden, d. h. der sozial- und wirtschaftsgeschichtlichen Analysen mit der Theologie- und Geistesgeschichte, gezeigt, wie im späten Mittelalter trotz aller Reformversuche der Humanisten und der Straßburger Bischöfe der Boden für die Reformation in Straßburg bereitet wurde³⁷. Es wäre nur wünschenswert, ähnliche Arbeiten für die Zeit der eigentlichen Reformation vorzulegen.

Methodisch enger als es Rapp für die Vorbedingungen in Straßburg durchführte wird das Thema „Stadt und Reformation“ von dem seit 1973 an der Universität Tübingen bestehenden Sonderforschungsbereich „Spätmittelalter und Reformation“ angegangen, bei dem sich ein Teilprojekt mit der „Stadt in Spätmittelalter und Reformation in Süddeutschland“ beschäftigt. Das Ziel dieses Projektes läßt sich in drei Punkten zusammenfassen³⁸:

1. Man will die Kirchenpolitik der städtischen Magistrate im Spätmittelalter erforschen, die für die Reformation von großer Bedeutung war.
2. Es soll die soziale Schichtung des Bürgertums der Städte und ihre Verbindung mit reformatorischen Gedanken und Bewegungen eruiert werden. Als Quellen dienen u. a. die Steuer- und Kirchenbücher, die mit Hilfe der EDV ausgewertet werden.

³⁶ (= Association des Publications près les Universités de Strasbourg. Collection de l'Institut des Hautes Etudes Alsaciennes 23), Paris 1974.

³⁷ Eine gute Einführung in den Inhalt bietet die ausführliche Besprechung von A. SCHINDLING, in: Zeitschrift für Historische Forschung 4 (1977) 429 – 437.

³⁸ Einen Überblick bieten E. ZEEDEN – I. BĀTORI im Jahrbuch der historischen Forschung in der Bundesrepublik Deutschland, Berichtsjahr 1979, Stuttgart 1980, S. 52 f. Einblicke in die Arbeitsweise des Sonderforschungsbereiches vermitteln auch die Beiträge in: I. BĀTORI (Hrsg.), Städtische Gesellschaft und Reformation. Kleine Schriften 2 (= Spätmittelalter und Frühe Neuzeit 12), Stuttgart 1980.

3. Es geht schließlich darum, die Verlaufsformen der reformatorischen Bewegung in den Städten darzustellen.

Punkt zwei und drei sollen ganz bewußt „die außertheologischen Faktoren, die Verlauf und Ergebnisse der Reformation begleiteten, förderten und hemmten“³⁹, aufhellen. Damit wird für diese Punkte die sozialgeschichtliche Ausrichtung deutlich erkennbar und, soweit man sehen kann, in letzter Zeit noch forciert. Die bisher veröffentlichten Bücher und Aufsätze, die teilweise in der Tübinger Reihe „Spätmittelalter und Frühe Neuzeit“ erschienen sind, enthalten häufig überproportionierte Quellenanhänge und Statistiken, die sozialgeschichtliches Material und die neuerdings so beliebten Prosopographien häufen⁴⁰. Das Aufzählen dominiert über dem Erzählen.

Als Paradigma aus den derzeit vorliegenden Arbeiten des Tübinger Sonderforschungsbereiches sei die Arbeit von Hans-Christoph Rublack, *Gescheiterte Reformation. Frühreformatorische und protestantische Bewegungen in süd- und westdeutschen geistlichen Residenzen*, Stuttgart 1978, herausgegriffen⁴¹. Diese Untersuchung ist insofern bemerkenswert, weil sie sich von der bisher beliebten Zentrierung auf die Reichsstädte löste. Rublack wählte die geistlichen Residenzen Würzburg, Bamberg, Trier, Mainz, Salzburg, Passau, Freising und Eichstätt aus, deren delikates Verhältnis zur Reformation schon dadurch deutlich wird, daß ihre Landesherren Bischöfe und Fürsten in einer Person waren. Der Schwerpunkt der Darstellung liegt eindeutig auf den beiden Bischofsstädten Würzburg und Bamberg, die in der Art zweier größerer Aufsätze abgehandelt werden⁴². Die Ergebnisse für Würzburg seien hier kurz zusammengefaßt dargestellt, um die Arbeitsweise und die damit verbundenen neuen Aspekte zu verdeutlichen.

Da er die außertheologischen Faktoren der Reformation ins Auge fassen will, hat Rublack als erstes nach einer möglichen Verbindung zwischen dem städtischen Bewußtsein des Bürgertums und eventuellen Autonomiebestrebungen der Stadt gegenüber dem Bischof einerseits und den reformatorischen Bewegungen in Würzburg andererseits gesucht. Als Ergebnis wird festgehalten, daß es solche Verbindungen nicht auf breiterer Basis gegeben hat. Die Autonomie der Stadt Würzburg war am Ende des Mittelalters schwach entwickelt, d. h. die Eingriffsmöglichkeiten des Bischofs setzten jeder eigenständigen Bewegung enge Grenzen. Der Einfluß des Rates auf das kirchliche Leben und die kirchlichen Institutionen – man denke etwa an die Pfarrbesetzung – war äußerst gering und in keiner Weise mit dem im benachbarten Nürnberg zu vergleichen, das sich im späten Mittelalter einen weitgehenden Zugriff auf das kirchliche Leben

³⁹ ZEEDEN – BATORI a. a. O. 52.

⁴⁰ Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung, Bd. 1 ff. 1978 ff.

⁴¹ (= Spätmittelalter und Frühe Neuzeit 4). Zit. als RUBLACK, *Gescheiterte Reformation*.

⁴² RUBLACK, *Gescheiterte Reformation* 3 – 91 (von 127 Seiten Darstellung insgesamt).

gesichert hatte⁴³. Ein wirtschaftlich bedingter Antiklerikalismus in Würzburg wird vor Rublack festgestellt⁴⁴.

Diese Voraussetzungen waren mit daran Schuld, daß sich eine militante und durchschlagende reformatorische Bewegung nicht entwickeln konnte. Rublack schildert, wie von 1520 – 1525 von der Domkanzel aus durch Paulus Speratus und Johannes Poliander (eigentlich Graumann) protestantische Predigten gehalten wurden. Es gab eine ganze Reihe evangelisch gesinnter Kleriker, darunter den Weihbischof Johann Pettendorfer, der 1527 in Nürnberg heiratete, und einige Kanoniker des Stifts Neumünster. Im Bauernkrieg vereinigten sich dann für kurze Zeit, wie Rublack schreibt, „antiklerikale, antiobrigkeitliche und sozialrevolutionäre Ziele“⁴⁵. Wegen der Niederlage der Bauern kamen sie nicht zum Tragen. Nach 1525 ließ Bischof Konrad von Thüngen keine reformatorischen Bewegungen und Aktivitäten mehr zu. Durch die Kontrolle der Predigt, des Buchdrucks und des Buchvertriebs suchte er, alle reformatorischen Gedanken fernzuhalten.

Interessanterweise lassen sich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts nochmals eine Reihe protestantisch gesinnter Bürger in Würzburg feststellen, die teilweise auch als Ratsherrn fungierten. Bischof Friedrich von Wirsberg, unter dem ca. ab 1560 die Gegenreformation im Bistum einsetzte, traf keine einschneidenden Maßnahmen gegen sie. Erst mit Fürstbischof Julius Echter änderten sich die Verhältnisse. Ab 1583 steuerte Echter einen harten Kurs und setzte die ihm zur Verfügung stehenden Mittel als Landesherr und Bischof ein, um Stadt und Land zu rekatholisieren. 1587 „schied die prominentesten protestantischen Ratsherrn aus dem Rat aus“⁴⁶. Viele Protestanten wanderten aus, z. B. in die benachbarte protestantische Reichsstadt Schweinfurt.

Fassen wir zum Schluß noch einmal die wesentlichen Aspekte der neueren Forschung zu „Stadt und Reformation“ sowie ihre Ergebnisse zusammen: Ausgangspunkt war die Beobachtung, daß reformatorische Bewegungen in den Städten schnell und kräftig Fuß fassen konnten. Bernd Moeller lieferte dazu eine mehrschichtige Theorie, die stimulierend auf die weitere Forschung wirkte. Dennoch hat meines Ermessens das Gros der neueren Arbeiten diesen Ansatz in solcher Stringenz nicht mehr verfolgt. Die Gedanken einer sakralen Stadtgemeinde und die Genossenschaftsidee tauchen zwar immer wieder auf, aber sie treten deutlich hinter einer anders orientierten Fragestellung zurück, die von der Sozialgeschichte beherrscht wird. Es ist dabei eine nicht immer ohne weiteres

⁴³ Rublack stützt sich für die Zeit des Spätmittelalters auf K. TRÜDINGER, *Stadt und Kirche im spätmittelalterlichen Würzburg* (= Spätmittelalter und Frühe Neuzeit 1), Stuttgart 1978. Die zahlreichen Arbeiten zu Nürnberg können hier nicht aufgezählt werden. Vgl. zusammenfassend G. SEEBASS, *Stadt und Kirche in Nürnberg im Zeitalter der Reformation*, in: *Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert* (siehe oben Anm. 10) 66–86, bes. 68 f.

⁴⁴ Vgl. RUBLACK, *Gescheiterte Reformation* 8. Über diesen Aspekt des spätmittelalterlichen Antiklerikalismus vgl. F. RAPP a. a. O. 435 ff. u. ö.; ders., *Die soziale und wirtschaftliche Vorgeschichte des Bauernkrieges im Unterelsaß*, in: *Bauernkriegs-Studien*. Hg. von B. MOELLER (= SVRG 189), Gütersloh 1975, S. 29–45; B. MOELLER, *Reichsstadt* 20.

⁴⁵ RUBLACK, *Gescheiterte Reformation* 29.

⁴⁶ RUBLACK, *Gescheiterte Reformation* 67.

verstehbare soziologische Fachterminologie im Vormarsch, wie etwa das Buch von Erdmann Weyrauch zum Straßburger Interim zeigen könnte⁴⁷.

Summarisch kann man die bisherigen Ergebnisse der Forschung folgendermaßen beschreiben⁴⁸: Die Bedeutung der Städte für die Reformation wird allgemein anerkannt. Die Forschung macht deutlich, daß man aber von Stadt zu Stadt differenzieren muß, wenn man den Verlauf, das Muster der Stadtreformation betrachtet. Die Bedeutung der Räte wird differenzierter, als es bisher geschehen ist, gesehen. Eine reine Reformation von oben, vom Rat her, gab es selten. Dank der sozialgeschichtlichen Ausrichtung treten die sozialen Bedingungen der Reformation klarer hervor, aber eine eindeutige soziale Schichtung derer, die sich der protestantischen Bewegung anschlossen, läßt sich nicht verallgemeinernd angeben. Es waren weder nur die Begüterten noch nur die wirtschaftlich Benachteiligten, die sich für die Reformation stark machten. Für den spätmittelalterlichen Antiklerikalismus in den Städten zeigen sich immer deutlicher wirtschaftliche und rechtliche Ursachen⁴⁹. Verstärkend auf die Übernahme reformatorischen Gedankengutes konnten neben dem von Moeller reklamierten städtischen Bewußtsein auch Autonomiebewegungen sein⁵⁰. Die Bedeutung des städtischen Humanismus, des Buchdrucks und der Flugschriften wird neuerdings stärker in den Vordergrund gestellt; in dieser Richtung sind wohl in absehbarer Zeit weitere Arbeiten zu erwarten⁵¹. Eine Typologie der Stadtreformation konnte bisher nicht erarbeitet werden; dafür ist das vorliegende Material wohl noch zu schmal. Im übrigen muß gesagt werden, daß das methodische Vorgehen der einzelnen Arbeiten zum Thema Stadt und Reformation keineswegs einheitlich ist.

Um die besonderen Aspekte, die in diesen Ergebnissen zum Ausdruck kommen, klarer vor Augen zu stellen, sollen hier noch einige Leitworte formuliert werden, die eventuell hilfreich sein könnten. Es sind folgende: Stadt als Corpus Christianum im kleinen; genossenschaftliches Bewußtsein; städtisches Bewußtsein; städtischer Humanismus; städtischer Antiklerikalismus; Rat und Ratsreformation; soziale Trägerschichten der Reformation; Verlaufsform der Reformation; Bewegung; Führungsgruppen; Elite; neuerdings auch Mentalitäten; soziale Bewegung und Reformation; Autonomiebewegungen der Städte und Reformation; Reformation als Volksbewegung; Reformation von unten, von oben.

⁴⁷ Vgl. ERDMANN WEYRAUCH, Konfessionelle Krise und soziale Stabilität. Das Interim in Straßburg (1548 – 1562) (= Spätmittelalter und Frühe Neuzeit 7), Stuttgart 1978, bes. 33 ff.

⁴⁸ Bei Abschluß des Manuskriptes Sommer 1981.

⁴⁹ Vgl. besonders die Arbeiten von F. RAPP (siehe oben Anm. 44).

⁵⁰ Diese Fragestellung verfolgt RUBLACK, Gescheiterte Reformation. Er kann eine Verbindung von städtischer Autonomiebewegung und Reformation für Trier aufzeigen (S. 92); diese Verbindung ist der Forschung schon länger bekannt. Vgl. H. MOLITOR, Kirchliche Reformversuche der Kurfürsten und Erzbischöfe von Trier im Zeitalter der Gegenreformation (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 43), Wiesbaden 1967, S. 17 Anm. 18).

⁵¹ Vgl. MOELLER, Stadt und Buch (siehe oben Anm. 2) und das dort S. 33 genannte Göttinger Forschungsvorhaben, sowie den Tübinger Sonderforschungsbereich „Spätmittelalter und Reformation“, Projekt Z1 „Bibliographie der deutschen und lateinischen Flugschriften des frühen 16. Jahrhunderts“, um nur einige Beispiele zu nennen.

Ohne Zweifel bringen diese Arbeiten zum Thema Stadt und Reformation eine Fülle von bisher in der kirchengeschichtlichen Forschung kaum beachteter Perspektiven und sind hilfreich, das komplexe Phänomen Reformation besser zu verstehen. Eine zukünftige Reformationsgeschichtsschreibung kann sicher nicht an ihnen vorbeigehen. Dennoch sei es gestattet, in mancherlei Hinsicht kritische Bedenken anzumelden, die sich weniger gegen die Thematik selbst als gegen die bisherige Durchführung wenden, bzw. Vorschläge zur Ergänzung sind. Teilweise kamen diese Bedenken und Anfragen schon zur Sprache. Hier sollen noch einige weitere Punkte genannt werden.

Einmal bringt die häufig übliche Zentrierung auf je eine Stadt die Gefahr mit sich, Reformationsgeschichte zu punktuell zu sehen, zu sehr aus der Perspektive dieser einzigen Stadt zu schreiben. Dieses Problem wird in der Zwischenzeit gesehen, und schon Rublack, aber auch Greyerz, legten eine komparative Studie vor⁵². Natürlich ist auch die These von der deutschen Reformation als urban event zu relativieren und die Rolle der Territorien mit ins Auge zu fassen, wie es z. B. V. Press in einem instruktiven Aufsatz getan hat⁵³.

Zweitens besteht durch die einseitig sozialgeschichtliche Ausrichtung vieler dieser Arbeiten meines Ermessens die Gefahr, die Reformation ohne die treibenden Kräfte der Reformatoren erklären zu wollen. Man sollte, trotz aller Freude am Strukturellen, auch die agierenden Theologen und ihre Gegenspieler sehen. Ebenso wenig darf man die spätmittelalterliche Theologie und Kirche, ihr Frömmigkeitsleben, ihre Stärken und Schwächen, ihre progressiven und hemmenden Kräfte einfach ausschalten. Für das Thema Stadt und Reformation wäre es auch wichtig zu erfahren, inwieweit die einzelnen städtischen Reformatoren untereinander in Verbindung standen und voneinander abhängig waren, um so das Spezifikum der jeweiligen städtischen Theologie besser in den Blick zu bekommen.

Kurz gesagt, um nicht eine ganze Liste von Forderungen aufzustellen: Die Vielfalt der Perspektiven müßte, mehr als es bisher geschehen ist, gewahrt werden. Einstweilen kann man sich des Eindrucks manchmal nicht erwehren, die je verschiedenen Richtungen schrieben Reformationsgeschichte auf ganz verschiedenen Etagen desselben Hauses, wobei sie das Haus selbst aus dem Blick verlieren. Die Geschichtsschreibung von Stadt und Reformation sollte deshalb immer mehr auf alle denkbaren Perspektiven hin geöffnet werden.

⁵² Vgl. Anm. 8 und 41.

⁵³ V. PRESS, Stadt und territoriale Konfessionsbildung, in: Kirche und gesellschaftlicher Wandel in deutschen und niederländischen Städten der werdenden Neuzeit 251 – 296 (siehe oben Anm. 12). Vgl. auch H. A. OBERMAN, Stadtreformation und Fürstenreformation, in: Humanismus und Reformation als kulturelle Kräfte in der deutschen Geschichte. Ein Tagungsbericht, hg. von L. W. SPITZ (= Veröffentlichungen der Hist. Kommission zu Berlin 51), Berlin – New York 1981, S. 80 – 103. Zwei Aufsätze, die nach Abschluß des Manuskripts erschienen, seien noch nachgetragen: A. SCHINDLING, Kirche, Gesellschaft, Politik und Bildung in Straßburg. Aspekte der Reformationsgeschichte, in: Spezialforschung und „Gesamtgeschichte“. Beispiele und Methodenfragen zur Geschichte der frühen Neuzeit. Hg. von G. KLINGENSTEIN – H. LUTZ (= Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit 8), Wien 1981, S. 169 – 188; G. MÜLLER, Reformation und Stadt. Zur Rezeption der evangelischen Verkündigung (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1981, Nr. 11), Wiesbaden 1981.

Das munus regendi im Entwurf der Lex Ecclesiae Fundamental^{is} (Fortsetzung)*

IV. DIE TRÄGER DES MUNUS REGENDI

Als Träger des m.r. werden im SCH 76 genannt: Christus¹⁰⁹ und die Apostel¹¹⁰; die Gesamtkirche¹¹¹, die Teilkirchen und die Teilkirchenverbände (c. 2 §§ 1–3)¹¹²; alle Gläubigen¹¹³; die Autoritäten¹¹⁴, Hirten (cc. 9; 12 §§ 1, 3; 13 f.) und ordinierten Amtsträger (cc. 1 § 2; 26; 46 § 1; 69 § 2) der Kirche¹¹⁵; die Laien¹¹⁶ und Christen im Rätestand (cc. 25 § 2; 27)¹¹⁷.

* Vgl. TThZ 91 (1982) 314–326.

¹⁰⁹ Cc. 6; 29 § 1; 46; 56 § 2; 67 § 2.

¹¹⁰ Cc. 1 § 1; 29 §§ 1, 3; Petrus: cc. 1 § 1; 29 §§ 1–2.

¹¹¹ Cc. 3; 8 § 3; 14; 17 § 2; 18; 50; 51 § 2; 52; 53 §§ 2–3; 54 f.; 56 § 1; 57; 59; 62 § 1; 65; 69 § 2; 71 §§ 1, 3; 81 §§ 1–3; 82.

¹¹² Vgl. Com 8 (1976) 81–84; 12 (1980) 32.

¹¹³ Christifideles: cc. 9–24; 64; christiani: c. 5. – In c. 71 § 1 heißt es, daß das m.r. „nomine Christi Pastoris“ ausgeübt wird. Das könnte dahin verstanden werden, daß das m.r. nur den Klerikern zukommt, weil nur sie durch die Ordination zur amtlichen Christusvertretung befugt sind. Der Gesamttenor des SCH 76 zeigt jedoch, daß das „nomine Christi Pastoris“ in c. 71 § 1 auch auf die Nichtordinierten bezogen werden kann, insofern auch deren Apostolat in eigentümlicher Weise das Heilswirken Christi fortführt und vergegenwärtigt; vgl. c. 80; sowie c. 66, der das munus sanctificandi, dessen Subjekt zweifellos alle Kirchenglieder sind, ebenfalls als einen „nomine Christi“ zu vollziehenden Auftrag umschreibt. Siehe unten VI. 1.

¹¹⁴ Cc. 16; 22 § 2; 24 § 2; 64; 68 § 2; 81 §§ 2–4; 84 §§ 1, 3.

¹¹⁵ Die höchste Autorität (cc. 2 § 2; 37 § 2; 40 § 1; 42 f.; 68 § 2; 73 f.; 75 § 1; 76; 86): Papst (cc. 6; 29 §§ 2–3; 30–33; 34 § 2; 35 §§ 2–3; 36; 38; 40 § 2; 43 § 2; 58 §§ 1–2; 60; 62 § 2; 72; 75 § 3; 85 § 1; Sancta Sedes: c. 75 § 3; Apostolica Sedes: c. 81 § 4) und Bischofskollegium (cc. 29 § 3; 34 § 2; 35; 39 § 2; 58 § 2; 60; 62 § 1; 72; Concilium oecumenicum: c. 39 § 1; synodus oecumenica: c. 40 § 1); der Patriarch (cc. 40; 42; auf die Erwähnung des Papstes als Patriarchen der Lateinischen Kirche in der LEF konnte sich die Kommission nicht einigen: Com 9, 1977, 298–300; siehe dazu Symposium München, Anm. 63, 463 f.) und der Großserzbischof (c. 41 f.); die Bischöfe (cc. 2 § 1; 6; 29 § 3; 31 § 1; 32 § 1; 34; 37 § 1; 43–48; 56 § 1; 58 § 2; 61; 62 § 3; 67 § 2; 76–80); das Presbyterium (cc. 2 § 1; 79); die Priester (cc. 46–48; 56 § 1; 67 § 2; 79 § 1) und Diakone (cc. 49; 56 § 1; 79 § 2).

¹¹⁶ Cc. 28; 51 § 1; 56 §§ 2–3 (in beiden Paragraphen ist von den „christifideles laici“ die Rede, weil hier Aussagen im Gegenüber zu den Ordinierten gemacht werden; darum ist es unbegründet, wenn die Übersetzung in HerKorr 32, 1978, 629 zwischen „Gläubigen“ in § 2 und „christlichen Laien“ in § 3 unterscheidet); 67 § 4; 80.

¹¹⁷ SCRel/SCEp, Notae directivae vom 14. 5. 1978 (Anm. 5) Nr. 13. – Nachdem in SCH 76 c. 25 § 2 auch noch das „inconcusae“ (TPR c. 26 § 2; TE c. 27 § 2; VatII LG 44, 4) gestrichen wurde, kommt der Kritik CORECCOS noch größeres Gewicht zu: „Wenn es wahr ist, daß das Wort und die Sakramente die Strukturelemente der Kirche darstellen . . . , so trifft es gleichfalls zu, daß die evangelischen Räte weder als rein akzidentelle Elemente . . . noch als lediglich unabdingbare

V. DER URSPRUNG DES MUNUS REGENDI

Das m.r. dient der Verwirklichung des kirchlichen Auftrags und nimmt seinen Ausgang von Christus und dessen Sendung seitens des Vaters¹¹⁸. Christus hat die Aus- und Weiterführung seiner Hirten Tätigkeit durch die Kirche ermöglicht, indem er Petrus und die übrigen Apostel bevollmächtigte (cc. 1 § 1; 29 § 1). Ihr Nachfolger ist das unter dem Papst geeinte Bischofskollegium (cc. 29 §§ 2–3; 44 § 2; 58 § 2; 62 § 2). Die Sendung der Apostel verkörpert den geschichtlichen Anfang des m.r. des ganzen Gottesvolkes wie auch der besonderen Hirtendienste in diesem Volk¹¹⁹. Alle Getauften haben entsprechend der jeweiligen Berufung auf ihre Weise an der königlichen Aufgabe Christi und der Kirche teil¹²⁰.

1. Sakramentale und nichtsakramentale Quellen

Als unmittelbaren Ursprung des m.r. der Gläubigen nennt das SCH 76 sakramentale und nichtsakramentale Quellen. *Sakramentale* Übertragungsmedien sind die Taufe (cc. 5; 10; 17; 80)¹²¹, die Firmung (cc. 28 § 1; 56 § 2)¹²², die Eucharistie (cc. 55 § 2; 68 § 1)¹²³, das Ehesakrament (vgl. cc. 17 § 2; 65)¹²⁴ sowie die Ordination (cc. 1 § 2; 26)¹²⁵ in den Stufen der Bischofs-¹²⁶, Priester- (cc. 46; 48; 67 § 2)¹²⁷ und Diakonenweihe (cc. 49; 56 § 1; 67 § 3).

Nichtsakramentale Faktoren für die Existenz oder Wirksamkeit des m.r. bilden: das Stehen in der kirchlichen Gemeinschaft (cc. 5 f.; 7 § 1), in der Gemeinschaft mit dem Bischof und seinem Presbyterium (cc. 49; 63; 79 § 2), in der (hierarchischen)

Gegebenheit. . . angesehen werden dürfen, die aber für das Bestehen der Kirche strukturell entbehrlich wären. Indem sie im ‚ius divinum positivum‘ verwurzelt sind, gehören die evangelischen Räte zum wesentlichen Kern der kirchlichen Verfassung. Deshalb erscheint uns die Perspektive, in der die zwei Entwürfe der ‚Lex Ecclesiae Fundamentalis‘ . . . das Problem der evangelischen Räte behandelt haben, verkürzt“ (Sakrament der Ehe, Anm. 44, 375). Vgl. dagegen SCH CIC 80 c. 505 § 1: „Consilia evangelica . . . donum sunt divinum quod Ecclesia a Domino accepit . . .“.

¹¹⁸ Vgl. cc. 44 § 2; 46 § 2; 50 § 1; 55 § 1; 56 § 2; 57 § 1; 59; 66; 67 § 2; 68 § 1.

¹¹⁹ Vgl. VatII AA 2; c. 62 § 1; P. KRÄMER, Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung zur Sacra Potestas-Lehre des II. Vatikanischen Konzils, Trier 1973 (= TThSt 28) 35f.

¹²⁰ Cc. 16; 27; 28 § 1; 51 § 1; 56 §§ 1–2; 67 § 4; vgl. Internationale Theologenkommission, Priesterdienst, Einsiedeln o. J. (= Sammlung Horizonte. N. F. 5) 123; Com 10 (1978) 181.

¹²¹ Vgl. VatII LG 31, 1; K. LEHMANN, Das dogmatische Problem des theologischen Ansatzes zum Verständnis des Amtspriestertums, in: F. Henrich (Hrsg.) Existenzprobleme des Priesters, München 1969 (= Münchener Akademie-Schriften 50) 159 f.

¹²² Vgl. Com 9 (1977) 105; KRÄMER, Dienst (Anm. 119) 13.

¹²³ Vgl. VatII LG 33, 2.

¹²⁴ Com 9 (1977) 113.

¹²⁵ Vgl. Com 10 (1978) 181; Theologenkommission, Priesterdienst (Anm. 120) 95.

¹²⁶ Cc. 29 § 3; 30 § 1; 34 § 1; 43 § 2; 67 § 1.

¹²⁷ Vgl. Com 9 (1977) 112; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Rahmenordnung für die Priesterbildung, Bonn 1978 (= Die deutschen Bischöfe 15) 13.

Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des Bischofskollegiums¹²⁸; die Leitung¹²⁹ oder rechtsverbindliche Festlegung¹³⁰ durch die kirchliche Autorität; die Berufung (c. 37 § 2), Anerkennung (cc. 25 § 2; 27) und (kanonische) Sendung seitens der Kirche (cc. 43 § 2; 46 § 2; 64); die Amtsübertragung, -einsetzung oder -übernahme¹³¹; die Beauftragung (cc. 56 § 3; 64; 69 § 2), Zuweisung von Aufgaben (cc. 47–49; 77 § 1) und Delegation¹³²; die Anvertrauung von Gläubigen (cc. 61; 77 § 2), kirchlichen Gemeinschaften (cc. 46 § 2; 63), Teilkirchen¹³³ und Teilkirchenverbänden (c. 41); die Inkardination oder Zuordnung zu einer Teilkirche (cc. 43 § 2; 48; 79 § 1)¹³⁴.

2. Bedeutung der nichtsakramentalen Komponenten

Nach dem SCH 76 sind jeweils sakramentale und nichtsakramentale Komponenten für die Vermittlung oder den Vollzug des m.r. ausschlaggebend, wobei die konkrete Weise des Zusammenwirkens verschieden ist.

2.1 Bei den Gläubigen

Die grundlegende Betrauung aller Gläubigen mit der Hirtenaufgabe erfolgt durch die Sakramente der Taufe, Firmung und Eucharistie¹³⁵. Der konkrete Inhalt und Umfang der Hirtenbefugnisse jedes Gläubigen bestimmen sich zunächst einmal nach der jeweiligen Berufung und Stellung (cc. 5; 16)¹³⁶, zum anderen nach dem Grad der Verbundenheit mit der kirchlichen Gemeinschaft (cc. 5; 7 § 1), für den die „Bande des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der kirchlichen Leitung“ maßgebend sind (c. 6)¹³⁷. Sodann wird das m.r. der Gläubigen näher geprägt durch die von seiten der kirchlichen Autorität gewährte Anerkennung (cc. 25 § 2; 27 § 1), Zustimmung (c. 16), Beauftragung (c. 69 § 2) oder Sendung in den beiden Formen der Amtsübertragung und

¹²⁸ Cc. 29 § 3; 34 §§ 1–2; 44 § 2; 58 § 2; 61. Diese Gemeinschaft nennt c. 43 § 2 „communio apostolica“; vgl. dazu Symposium München (Anm. 63) 467.

¹²⁹ Cc. 24 § 2; 29 § 3; 34 § 2; 36; 38f.; 42; 43 § 1; 46 § 2; 47 f.; 58 § 2; 67 § 2; 74 § 2; 76; 79 § 1.

¹³⁰ Cc. 5; 24 § 2; 29 § 3; 32 § 2; 35 §§ 2–3; 37 § 2; 39 § 2; 40 § 1; 41 f.; 45; 48; 71 § 4; 75 § 3; 76 f.; 79 § 1.

¹³¹ Cc. 9; 30 § 1; 43 § 2; 46 § 2; 49; 56 §§ 1, 3; 64; 67 § 4; 80; 81 § 2.

¹³² Cc. 64; 71 § 4; 73 § 3; 74 § 2; 75 § 3.

¹³³ Cc. 43 § 1; 44 § 1; 62 § 3; 67 § 1; 77 § 1.

¹³⁴ Andere Begriffe zur Bezeichnung der für die Konstituierung des m.r. maßgebenden Elemente sind keiner der beiden Kategorien ausschließlich zuzuordnen, sondern umfassen zugleich sakramentale und nichtsakramentale Vermittlungskomponenten, z.B.: concedere (c. 29 §§ 2–3), concedere (c. 57 § 1), constituere (c. 50 § 1), demandare (c. 62 § 2), mandatum dare (c. 62 § 1), instruere (cc. 25 § 1; 71 §§ 3–4; 72), mittere (cc. 31 § 1; 55 § 1), committere (cc. 1 § 1; 59; 62 § 1; 66; 71 § 1), transmittre (c. 29 § 3), participare (cc. 46 § 2; 67 § 2), praeponere (c. 29 § 1), tradere (c. 1 § 1), ministrationes et charismata (c. 26).

¹³⁵ Vgl. cc. 5; 28 § 1; 55 § 2; 56 § 2; 68 § 1; 80.

¹³⁶ Z. B. nach Geschlecht, Alter, Veranlagung, Zugehörigkeit zum Ehe- oder Rätstand (cc. 17 § 2; 25 § 2; 27; 65), Berufung zum laikalen Weltdienst (cc. 28; 56 § 2).

¹³⁷ Vgl. Relatio 129; Com 12 (1980) 33; Schema libri II (Anm. 33) cc. 19; 27 § 2.

Delegation¹³⁸. Aufgrund solcher Akte identifiziert sich die Kirche als ganze stärker mit dem königlichen Dienst der Getauften und übernimmt dafür größere Verantwortung (vgl. cc. 16; 56 § 3; 64; 80). Der kirchlichen Leitung kommt es zu, im Hinblick auf das Gemeinwohl die Erlaubtheit und Rechtswirksamkeit der gesamten Betätigung des m.r. zu regeln (cc. 5; 24 § 2)¹³⁹.

2.2 Bei den Klerikern

Den Klerikern gibt die Ordination in qualifizierter Weise (VatII LG 10, 2) Anteil an den drei munera¹⁴⁰. Das Besondere dieser Betrauung besteht nach c. 56 § 1 darin, daß die Ordinierten die Aufgabentrias in geistlicher Vollmacht (*potestas sacra*) ausüben¹⁴¹. Intentionales Subjekt dieser Befugnis ist die Gesamtkirche (c. 71 § 3), weil die Kleriker wesenhaft zu ihrer Verfassung gehören und den bevollmächtigten Dienst nur innerhalb und zum Nutzen der kirchlichen Gemeinschaft wahrnehmen können. Insofern die *potestas sacra* auf das m.r. hingeordnet ist, wird sie Leitungsvollmacht (*potestas regiminis*)¹⁴² genannt (c. 71 § 4), die gesetzgebend, vollziehend und rechtsprechend tätig wird (c. 71 § 3)¹⁴³. Die geistliche Vollmacht wird zur Gänze durch die Ordination verliehen¹⁴⁴.

Das in der Weihe anvertraute m.r. und die ihm entsprechende *potestas regiminis* sind indessen noch nicht ohne weiteres ausübbar. Dazu bedarf es einer weiteren nichtsakramentalen Voraussetzung, die das SCH 76 mit zwei Begriffen erfaßt, der *communio* und der *missio*¹⁴⁵.

¹³⁸ Cc. 56 §§ 1, 3; 64; 67 § 4; 71 § 4; 80.

¹³⁹ Vgl. Relatio 136; Symposion München (Anm. 63) 435; Com 8 (1976) 87.

¹⁴⁰ Cc. 30 § 1; 34 § 1; 43; 46 § 2; 48 f.; 67 §§ 1–3; 71 § 4; vgl. LEHMANN, Das dogmatische Problem (Anm. 121) 160.

¹⁴¹ Die Aussage „*presbyteri . . . in exercendo ministerio a suis episcopis pendent*“ (c. 47) lautete zuvor „*. . . in exercenda sua potestate. . .*“ (Com 9, 1977, 96). Während die Relatio 139 (zu TE c. 38) und 145 (zu TE c. 54) den munera *magisterii* und *regendi* noch eigenständige *potestates* *magisterii* und *regiminis* zuordnete, setzte sich allmählich die Erkenntnis durch: „*notio muneris non identificatur cum potestate*“ (Com 9, 1977, 105). – Nur in LG 36, 1 spricht das Konzil von einer „*potestas*“ aller Gläubigen; es bezeichnet damit den allen obliegenden Dienst an der Königsherrschaft Christi; KRÄMER, Dienst (Anm. 119) 21, 62.

¹⁴² Oder: *potestas regendi* (TPR c. 74 § 2); vgl. dazu Schema libri I (Anm. 3) 7 f.

¹⁴³ Obwohl c. 71 § 3 von der „*potestas legislativa*“, „*executiva*“ und „*iudicialis*“ spricht, geht aus dem Kontext deutlich hervor, daß es sich nicht um drei Gewalten, sondern um drei Funktionen der *einen* *potestas* im *einen* m.r. handelt; vgl. auch Relatio 107 f.; SCH CIC 80 c. 132 § 1.

¹⁴⁴ Cc. 1 § 2; 43 § 2; 56 § 1. – In c. 46 § 1 hieß es vorher: „*Presbyteri . . . qui sacra Ordinis potestate polleant . . .*“ (siehe auch Relatio 104: „*de exercitio potestatis Ordinis in specie agitur*“); im SCH 76 lautet die Stelle: „*Presbyteri . . . qui sacra ordinatione deputantur . . .*“ (Com 9, 1977, 95). – Nach c. 71 § 4 kommt die Leitungsvollmacht jenen zu, die von Gott mit dem Leitungsdienst ausgestattet sind (*qui gubernationis ministerio divinitus instructi sunt*). Das „*divinitus*“ bezeichnet die Ordination. Lediglich beim Papst beinhaltet es neben der Bischofsweihe die in der Annahme der Wahl erfolgende „*missio divina*“ (c. 30 § 1), der sakraments- bzw. ordinationsähnliche Wirksamkeit eignet; vgl. dazu Relatio 138 f.; Com 8 (1976) 94–96; 9 (1977) 114–116; PASTOR, Romani episcopi (Anm. 108) 321–350.

¹⁴⁵ Cc. 30 § 1; 34 § 1; 46 § 2; 48 f.

a. Communio

Die Eingliederung in die hierarchisch geprägte kirchliche Gemeinschaft (*communio hierarchica*) erfolgt mit der Ordination, wenn sie rechtmäßig gespendet und empfangen wird, unter Bejahung all dessen, was die Kirche zum universalen Heilszeichen macht (c. 6). Aufgrund der *communio hierarchica* sind die Bischöfe Glieder des Bischofskollegiums (cc. 29 §§ 2–3; 34 § 2), die Priester und Diakone Angehörige ihres geistlichen Heimatverbandes (cc. 48 f.; 56 § 1; 63; 79). Das Stehen in der gesamt- und teilkirchlichen *communio*¹⁴⁶ ist eine im Wesen der Kirchenverfassung grundlegende Bedingung¹⁴⁷, damit der Hirtenauftrag der Ordinierten seine volle Entfaltung erlangen kann¹⁴⁸.

b. Missio

Die Sendung seitens der zuständigen kirchlichen Autorität¹⁴⁹ und in der von ihr normierten Weise (*missio canonica*) erfolgt in zwei Grundformen, der Amtsübertragung und der Delegation¹⁵⁰. Sie weist den Klerikern einen bestimmten Personen- oder Aufgabenkreis zu und macht die in der Weihe vermittelte Befähigung zum amtlichen Hirten- oder Helferdienst zu einer im Zuständigkeitsbereich konkret vollziehbaren Befugnis¹⁵¹. Die Priester werden durch die vom Diözesanbischof erteilte *missio canonica* seinem Presbyterium eingegliedert (cc. 46; 79 § 1)¹⁵². Inhalt, Umfang und Art der Betätigung der kraft der Sendung ausübenden Hirten- oder Helfervollmacht richten sich nach der Weihestufe (vgl. c. 56 § 1), den rechtlichen Bestimmungen¹⁵³ oder der jeweiligen Festlegung durch die sendenden Amtsträger¹⁵⁴. Diesen obliegt es, die Ausübung der *potestas regiminis* zu leiten¹⁵⁵.

¹⁴⁶ Vgl. VatII LG 23, 1.

¹⁴⁷ Dabei bedarf die Frage, inwieweit es sich um eine Gültigkeits- oder Erlaubtheitsbedingung handeln sollte, noch einer weiteren Klärung; vgl. Com 9 (1977) 88; E. CORECCO, Die „*sacra potestas*“ und die Laien, in: FZPhTh 27 (1980) 139 f.

¹⁴⁸ Cc. 29 § 3; 34; 37 § 1; 43 § 2; 49; 58 § 2; 61; 63; 79; vgl. SCH CIC 80 c. 146 § 1; KRÄMER, Dienst (Anm. 119) 49–53; Symposium München (Anm. 63) 445, 466–469.

¹⁴⁹ Der Papst und das Bischofskollegium, denen keine kirchliche Instanz vorgeordnet ist, erhalten ihre Sendung unmittelbar von Gott; siehe Anm. 144.

¹⁵⁰ Vgl. cc. 32 § 2; 37 § 2; 43 § 2 (dazu Com 9, 1977, 91), 46 § 2; 49; 63; 71 § 4; 73 § 3; 74 § 2; 75 § 3; 77 § 1.

¹⁵¹ Cc. 43; 44 § 1; 46 § 2; 47; 61; 62 § 3; 63; 67 § 1; 76 f.; vgl. Com 3 (1973) 219; KRÄMER, Dienst (Anm. 119) 54–57.

¹⁵² Im SCH 76 ist der Begriff „Presbyterium“ nicht eindeutig: Teils gehört der Bischof dazu (cc. 48; 79 § 1), teils steht er außerhalb dieser Dienstgemeinschaft (cc. 2 § 1; 49; 63; 79 § 2); vgl. Com 9 (1977) 96 f.

¹⁵³ Cc. 40 f.; 43 § 1; 48; 67 § 3; 78 § 1; 79 § 2.

¹⁵⁴ Cc. 32 § 2; 37 § 2; 49; 73 § 3; 75 § 3; 77 § 1. – Obwohl das gesamtkirchliche Hirtenamt des Bischofskollegiums sich nicht vom Papst herleitet, ist er doch dessen Haupt und befugt zu bestimmen, ob und in welcher Weise das Kollegium seine Voll- und Höchstgewalt betätigen kann; cc. 29 § 3; 31 § 2; 34 § 2; 35 f.; 38 f.; 58 § 2; siehe Com 8 (1976) 98, 102–105; 9 (1977) 84–90, 108 f.

¹⁵⁵ Cc. 43 § 1; 46 § 2; 47; 67 § 2; 74 § 2; 76; 77 § 2; 79 § 1.

Zusammenfassend ist festzuhalten: Das nichtsakramentale Element muß zur sakramentalen Grundlegung hinzutreten, damit das m.r. in einem Gläubigen voll konstituiert ist¹⁵⁶ und gültig¹⁵⁷ oder erlaubt¹⁵⁸ vollzogen werden kann. Dabei geht aus den Normen des SCH 76 nicht immer eindeutig hervor, welche rechtliche Bedeutung der nichtsakramentalen Komponente im Einzelfall zukommt¹⁵⁹.

VI. DIE AUSÜBUNG DES MUNUS REGENDI

1. Einheit und Einzigkeit des munus regendi

Auf den ersten Blick kann der Eindruck entstehen, als ob das m.r. bei Laien und Klerikern jeweils inhaltlich wesentlich verschiedene Aufgabenbereiche bezeichnet¹⁶⁰. Während bei den Klerikern vom m.r. die Rede ist (cc. 34; 43 § 1; 47; 79), heißt dieses bei den Laien *munus regale* (c. 56 § 2)¹⁶¹. Der vor allem den Laien obliegende weltliche oder missionarische Hirtendienst (vgl. cc. 28 § 2; 51 § 1) gilt nur als m.r. im weiteren Sinne¹⁶².

Doch ist schon der terminologische Befund nicht eindeutig. Mehrfach wird das m.r. der ganzen Kirche, also allen Gläubigen zugeordnet¹⁶³. In c. 80 wird das regere auch mit den Laien in Verbindung gebracht¹⁶⁴. Auch hinsichtlich des Verkündigungs- und Heiligungsdienstes unterscheidet das Schema sprachlich zwischen dem *munus sanctificandi* und *munus docendi* der Kleriker einerseits (cc. 34; 43 § 1; 47) und dem *munus sacerdotale* und *munus propheticum* der Laien andererseits (c. 56 § 2). Es läßt aber keinen Zweifel darüber aufkommen, daß der mit diesen Begriffen erfaßte objektive Aufgabenkomplex für beide Personengruppen ein und derselbe ist (vgl. cc. 57; 66 f.; 71 § 1)¹⁶⁵.

¹⁵⁶ Z. B. cc. 30 § 1; 37 § 2; 46 § 2; 49; 56 § 3; 64; 71 § 4; 73 § 3; 74 § 2; 80.

¹⁵⁷ Z. B. cc. 24 § 2; 29 § 3; 35 § 2; 36; 39; 58 § 2; 76.

¹⁵⁸ Z. B. c. 68 § 2.

¹⁵⁹ Z. B. cc. 5; 7 § 1; 34 § 1; 43 § 2; 47; 55 § 2; 61; 71 § 1; 81 § 2; vgl. Anm. 134 und 149.

¹⁶⁰ Siehe oben II.4.; vgl. auch die mißverständliche Begründung in der sachlich richtigen Resp. part. der *Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei* (= SCFid) vom 22. 2. 1978 (Prot. N. 202/71): „Les principes directeurs et les normes pastorales sur le mariage doivent, dans un diocèse, être données par l'autorité compétente qui a . . . le *munus docendi, sanctificandi et regendi*“, et non pas par la „communauté chrétienne“, même si cette dernière est évidemment appelée à collaborer“ (X. OCHOA, *Leges ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, Volumen V: *Leges annis 1973 – 1978 editae*, Rom 1980, 7402; Hervorhebung von mir).

¹⁶¹ Vgl. dazu Com 4 (1972) 156 f.; SCHICK, *Drei-Ämter-Lehren* (Anm. 2) 65.

¹⁶² Siehe Anm. 53.

¹⁶³ Cc. 55; vor 71; 71 §§ 1–3; vgl. cc. 8 § 3; 81 § 1.

¹⁶⁴ Die Relatio 112 spricht in dem Zusammenhang vom m.r. der Laien; siehe auch SCH CIC 80 c. 458 § 1.

¹⁶⁵ Vgl. oben I.; II. 2. – 3.

So wird man auch trotz einiger zunächst eine andere Interpretation ermöglichender Aussagen¹⁶⁶ davon ausgehen können, daß im SCH 76 das m.r. aller Gläubigen grundsätzlich den gleichen sachlichen Inhalt hat. Für die materiale Identität des m.r. sprechen:

1.1 Der eine Ursprung und Beginn

Das m.r. nimmt seinen Ausgang im einen Herrn Jesus Christus und hat seinen geschichtlichen Anfang im einen Apostelkollegium. Die einschlägigen Bestimmungen des Schemas¹⁶⁷ können so gedeutet werden, daß sich das m.r. beim Übergang vom einen Quellgrund auf die Kirchenglieder nicht inhaltlich ausdifferenziert¹⁶⁸.

1.2 Die Einheit der Sendung

Die Sendung der Kirche ist eine nach innen und außen: werkzeuglicher Dienst am Reiche Gottes. Sie ist auf ein einziges Ziel ausgerichtet¹⁶⁹.

1.3 Die Verschränktheit der drei munera

Die munera lassen sich inhaltlich nicht exakt voneinander abgrenzen. Sie bezeichnen die gleichsam durch drei verschiedene Filter betrachtete eine Aufgabe des Gottesvolkes. Diese kann unter dem für das m.r. maßgebenden Aspekt umschrieben werden als das Bemühen, die gesamte Schöpfung der Hirtenliebe des Vaters zuzuführen. Dabei sind die außerkirchlichen Aktivitäten nicht weniger, sondern zumindest ebenso wichtig wie die innerkirchlichen Dienste; denn die Kirche ist nicht um ihrer selbst willen, sondern für Gott und alle Menschen da¹⁷⁰.

Wie das eine Apostolatobjekt allen Kirchengliedern anvertraut ist¹⁷¹, so auch, in der Nachfolge des Guten Hirten, dasselbe m.r. für die Menschen in und außerhalb der

¹⁶⁶ Z. B. spricht c. 15 von „*finis religionis vel pietatis, quorum prosecutio uni Ecclesiae auctoritati natura sua reservatur*“; dieser Vorbehalt kann material oder auch bloß formal verstanden werden (vgl. Relatio 83; Com 12, 1980, 39; Symposion München, Anm. 63, 433 f.). Dasselbe trifft zu auf die Ausdrücke „*status proprius*“, „*condicio propria*“, „*pars propria (sua)*“, „*vocatio propria*“ und „*modus suus*“ in den cc. 16; 27; 28 § 1; 51 § 1; 56; 67 § 4. Die „*vera aequalitas quoad actionem christifidelibus communem*“ (c. 9) kann sich auf das Daß oder auch auf das Was der gemeinsamen Tätigkeit beziehen.

¹⁶⁷ Siehe Anm. 118 – 120.

¹⁶⁸ Vgl. VatII LG 33, 2; AA 10, 1.

¹⁶⁹ Siehe Relatio 112; oben II. 1.; III. 3.1. – 3.2.

¹⁷⁰ Siehe oben III. 3.3.

¹⁷¹ VatII LG 33, 4; AA 2; PAUL VI., Anspr. vom 11. 1. 1975, in: AAS 67 (1975) 104; vgl. SCH CIC 80 cc. 201; 729 § 1; H. WIEH, Konzil und Gemeinde. Eine systematisch-theologische Untersuchung zum Gemeindeverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils in pastoraler Absicht, Frankfurt 1978 (= FTS 25) 217.

Kirche¹⁷². Alle Gläubigen sind nicht bloß aufgrund ihrer Christenwürde, sondern auch aufgrund der ihnen aufgegebenen königlichen Tätigkeit für die Auferbauung des endzeitlichen Leibes Christi gleich (c. 9)¹⁷³. Diese grundlegende Gleichheit findet ihren Ausdruck in den allen Getauften zukommenden christlichen Grundrechten und -pflichten (c. 5 mit cc. 10 – 24)¹⁷⁴.

Die Unterscheidung zwischen dem pastoralen und missionarischen m.r. betrifft nicht dessen Inhalt oder Träger¹⁷⁵, sondern allein die Modalität der Ausführung¹⁷⁶. Selbst an den wichtigsten innerkirchlichen Leitungsvollzügen des m.r., die ohne die Kleriker nicht möglich sind, haben auch die Laien aktiven Anteil: Alle Gläubigen konstituieren die Eucharistie feiernde Gemeinde¹⁷⁷. Alle Gläubigen sind Mitträger des Glaubenssinnes, kraft dessen die Kirche die Offenbarungsbotschaft bewahrt und versteht¹⁷⁸. Alle Gläubigen beeinflussen durch die Rezeption mitgestaltend die Geltung von Kirchengesetzen¹⁷⁹.

¹⁷² Relatio 100 f., 136, 144; SCH CIC 80 cc. 270 § 1; 458; 736; 833; SEMMELROTH, Präsenz (Anm. 2) 190 – 195; LEHMANN, Das dogmatische Problem (Anm. 121) 159 f.; Symposion München (Anm. 63) 438 f., 448, 475 f.; KRÄMER, Dienst (Anm. 119) 57 – 70, 90 – 115; H. VOLK, Der priesterliche Dienst und die neuen Dienste, in: Seminarium 30 (1978) 122; M. KAISER, Die Kirchenglieder, in: J. Listl/H. Müller/H. Schmitz (Hrsg.), Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts, Regensburg 1980, 119 f.; siehe oben IV.

¹⁷³ Vgl. Relatio 80; Com 8 (1976) 35; 12 (1980) 36.

¹⁷⁴ Siehe dazu den verbesserten Entwurf in Schema libri II (Anm. 33) cc. 16 – 31, die in die LEF übernommen werden sollen (p. 4). – Das Grundrecht auf Information durch die kirchliche Autorität ist – obwohl Voraussetzung für die Mitarbeit aller am Heilsauftrag (*Pontificium Consilium Instrumentis Communicationis Socialis praepositum*, Instructio „Communio et progressio“ vom 23. 5. 1971, Nr. 119, in: AAS 63, 1971, 636) – im SCH 76 nicht berücksichtigt.

¹⁷⁵ Die Laien können das Weltapostolat, für das sie schwerpunktmäßig zuständig sind, nur wirksam ausüben, wenn sie dabei ihre Verpflichtung zur innerkirchlichen Diakonie nicht vernachlässigen (vgl. VatII AG 15, 2 sowie das „etiam“ in c. 28 § 2; dazu Com 12, 1980, 47). Andererseits sind die Kleriker, unbeschadet ihrer besonderen Verantwortung innerhalb der kirchlichen Communio, nicht von der allen Gläubigen aufgetragenen Sorge für die christliche Weltgestaltung entbunden; vgl. cc. 50 § 2; 51 § 1; Relatio 137; SCH CIC 80 cc. 262 § 1; 639 §§ 2 – 3; SEMMELROTH, Präsenz (Anm. 2) 193.

¹⁷⁶ Siehe oben II. 4.2.; III. 3.2.; 3.3.a. – SCHICK (Drei-Ämter-Lehren, Anm. 2) wirft der ekklesiologischen Trilogie George Philipps zu Recht vor, daß sie die Aufgaben der Laien als Teilnahme an den potestates der Hierarchie begründe (63), interpretiert aber seinerseits die Aussagen des letzten Konzils ähnlich einseitig, indem er den wesentlichen Unterschied zwischen den drei munera der Laien und Kleriker nicht bloß auf die Ausübungsweise, sondern in jeder Hinsicht auch auf den Inhalt bezieht („Sie haben . . . streng genommen nur die Dreizahl gemein“; 62), und zwar derart, daß der erhöhte Herr *nur* durch die geweihten Amtsträger die Auferbauung und Erhaltung der Kirche besorgt (64).

¹⁷⁷ VatII LG 10, 1; 11, 1; SC 7, 3; 48; c. 68 § 1; vgl. Schema libri II (Anm. 33) c. 26; SCH CIC 80 cc. 790; 853 §§ 1 – 2; KAISER, Kirchenglieder (Anm. 172) 120. – Laien können sogar die Leitung bestimmter Gottesdienste übernehmen; R. KACZYNSKI, Kein „Amtsträger“-Ersatz. Der liturgische Dienst der Laien, in: Gottesdienst 15 (1981) 66 f.

¹⁷⁸ VatII LG 12, 1; c. 57 § 1; TE c. 55 § 2; SCH CIC 80 c. 706 § 1; W. AYMANS, Begriff, Aufgabe und Träger des Lehramtes, in: Grundriß (Anm. 172) 427 f.

¹⁷⁹ Dictum Gratians post c. 3 D 4; R. POTZ, Die Geltung kirchenrechtlicher Normen, Wien 1978 (= Kirche und Recht 15) 85 – 89; vgl. SCH CIC 80 c. 23.

2. Der gemeinsame Dienst

Die Sakramente der Taufe, Firmung, Ehe und Ordination bewirken im Empfänger eine je eigene ontisch-bleibende Prägung¹⁸⁰. Diese beinhaltet u.a. eine unverlierbare Anvertrauung von kirchlichen Aufgaben bzw. eine unlösbare Hinordnung auf Tätigkeiten, die unter dem Begriff m.r. zusammengefaßt werden. Die These von der materialen Identität des m.r. besagt, daß schon durch die Taufe das eine ganze m.r. übertragen wird. Alle über die Taufe hinausgehenden sakramentalen und rechtlichen Ermächtigungen fügen dem m.r. in *quantitativer* Hinsicht nichts hinzu¹⁸¹, erweitern und verändern nicht dessen objektives Aufgabenspektrum¹⁸², sondern sie verleihen die Befähigung zu einer subjektiv, bezüglich der Autorität, des Personenkreises oder Ortes, *qualitativ* anderen Wahrnehmung des in der Taufe grundgelegten Auftrages (vgl. c. 62), zu einem je eigengearteten Dienst an der einen Sendung der Kirche (vgl. VatII AA 2)¹⁸³.

Die Vielfalt der den Christen von Gott geschenkten und durch die Kirche vermittelten Berufungen bedingen im m.r. eine ebenso reiche Verschiedenartigkeit von Betätigungsweisen. Alle Vollzugsformen setzen jedoch den Auftrag und die Befähigung zum Hirtendienst voraus, die in der Taufe erfolgen¹⁸⁴. Von daher existiert unter den Kirchengliedern, unbeschadet der personalen Differenzierungen, auch eine „wahre Gleichheit“ hinsichtlich der grundsätzlich allen Gläubigen zugänglichen Art und Mittel der Ausübung des m.r. (vgl. c. 9).

Die konkrete Durchführung des gemeinsamen Hirtendienstes hängt mit von dessen inhaltlicher Beschaffenheit ab; das Wie richtet sich weitgehend nach dem Was und Wozu. Da das m.r. mit den beiden anderen munera verwoben ist und die Laien auch an den den Klerikern vorbehaltenen Formen des Leitungsdienstes mitwirken, kann und braucht hier kein vollständiger Überblick über die allen Gläubigen gemeinsamen Betätigungsweisen auf dem Gebiet des m.r. gegeben zu werden. Es zählen dazu alle Haltungen, Tätigkeiten und organisatorischen Maßnahmen, die zur Verwirklichung

¹⁸⁰ VatII Nota explicativa praevia (zu LG) 2, 2; Relatio 136, 148; Com 9 (1977) 105; vgl. SCH CIC 80 cc. 802; 833; 961; 1008 § 1; 1009; 1088.

¹⁸¹ Die drei munera der Laien unterscheiden sich von denen der Kleriker nicht der Quantität, sondern lediglich der „Intensität“ nach; Com 9 (1977) 105.

¹⁸² Von einer gegenständlichen Aufteilung der kirchlichen Sendung in ein Laien- und ein hierarchisches Apostolat (z. B.: „munera Hierarchiae, in quibus Laici cooperationem praestant“; Com 9, 1977, 105) oder in laikale und geistliche Dienste kann deshalb eigentlich nicht mehr die Rede sein.

¹⁸³ POTTMEYER, Thesen (Anm. 99) 322 f.; KAISER, Kirchenglieder (Anm. 172) 120.

¹⁸⁴ Der gemeinsame Hirtendienst ist zwar nicht zeitlich, aber logisch der grundlegende und umfassende gegenüber dem besonderen Hirtendienst, weil letzterer auf ersterem aufbaut und für diesen eine spezifische Funktion hat; in diesem Sinn ist die Feststellung zu verstehen: „munera Ecclesiae latius patent quam munera Hierarchiae“ (Com 12, 1980, 27). Vgl. auch den verbesserten c. 25 § 1: „Ex divina institutione sunt in Ecclesia aliqui christifideles qui sacra ordinatione ministri sacri constituuntur, et alii fideles, qui et laici nuncupantur“ (ebd. 46); Symposium München (Anm. 63) 430; LEHMANN, Das dogmatische Problem (Anm. 121) 161.

der unter II. genannten Ziele und Aufgaben bei den unter III. erwähnten Adressaten erforderlich sind¹⁸⁵ und nicht das Klerikersein voraussetzen.

Dieser allen Gläubigen gemeinsame Grundvollzug der dienenden Hirtensorge erfolgt privat, im Namen der Kirchenglieder¹⁸⁶. Die Kirche als verfaßte Gemeinschaft identifiziert sich damit nur insoweit, wie sie Verantwortung trägt, daß die Getauften in ihr vollberechtigt leben und wirken können¹⁸⁷. Insofern jeder kirchliche Dienst die Sendung des auferstandenen Herrn entfaltet, vollzieht sich auch die allen Gläubigen in gleicher Weise obliegende Betreuung des m.r. im Namen Christi (cc. 66; 71 § 1), ihn repräsentierend und bezeugend¹⁸⁸.

3. Der besondere Dienst der Gläubigen

Der besondere Dienst verlangt eine eigene rechtliche Ermächtigung seitens der kirchlichen Autorität. Er geschieht amtlich, im Namen der Kirche (vgl. cc. 64; 69 § 2)¹⁸⁹, die sich dafür besonders verantwortlich weiß. Besondere Dienste im Bereich des m.r. stehen – Bereitschaft, Eignung und Zulassung vorausgesetzt – grundsätzlich ebenfalls allen Gläubigen offen¹⁹⁰. Während es den Laien jedoch freigestellt ist, ob sie amtliche Tätigkeiten übernehmen wollen, sind die Kleriker kraft der Ordination wesenhaft darauf hingeordnet (cc. 1 § 2; 26). Die kirchliche Sendung zur amtlichen Wahrnehmung von Hirtenaufgaben erfolgt in verschiedener Weise, z. B. durch

¹⁸⁵ Alle in II. und III. aufgeführten Sendungsvollzüge gehören in gegenständlicher Hinsicht grundsätzlich auch zum Taufauftrag der Laien; z. B. das Liebesgebot erfüllen (vgl. cc. 26; 71 § 2; 82), den göttlichen Heilsratschluß allen Menschen bekanntmachen (vgl. cc. 11; 16; 27; 50 § 1; 57 § 1; 62 § 2; 64; 69 § 1; 82 § 2), sich und die Kirche heiligen (vgl. cc. 10; 68 § 1; 69 § 1), einander durch Rat und Tat in der Jesusnachfolge helfen (vgl. cc. 12 §§ 2–3; 13; 18; 71 §§ 1–2), Gottesdienst feiern (vgl. cc. 14; 68 § 1), die Offenbarung bewahren und erforschen (vgl. cc. 17 § 1; 18; 57 § 1), die christliche Glaubens- und Sittenlehre verkünden (vgl. cc. 57 § 2; 62 § 2; 65), bei der kirchlichen Normsetzung mitwirken (vgl. c. 80), zum wirtschaftlichen Unterhalt der Kirche beitragen (vgl. cc. 16; 23; 82 § 2), sich für menschenwürdige, am Evangelium ausgerichtete Verhältnisse einsetzen (vgl. cc. 50 § 2; 51 § 1), die Rechte der anderen achten und schützen (vgl. c. 22), sich zusammenschließen (vgl. cc. 15; 25 § 2). – Manche Aussagen des SCH 76, die dem Wortlaut nach nur den Ausführungsmodus der Kleriker im m. r. betreffen, gelten sachlich für alle Gläubigen, etwa: das Gottesvolk aufbauen (cc. 1 § 2; 71 § 3), mit Bischof und Priestern zusammenarbeiten (cc. 47; 63; 79), dem Bischof helfen (cc. 48; 79 § 1; 80), an der geistlichen Leitung teilnehmen (c. 71 § 3).

¹⁸⁶ Relatio 103.

¹⁸⁷ Vgl. VatII LG 33, 1–2; 36, 4; GS 43, 3; Com 5 (1973) 213 f.; 9 (1977) 113; F. J. URRUTIA, *De magisterio ecclesiastico. Observationes quaedam ad propositam reformationem partis IV, libri III, CIC*, in: PRMCL 68 (1979) 335–339.

¹⁸⁸ Vgl. VatII LG 10, 1; 36, 1–2; AA 10, 1; AG 15, 2; Com 9 (1977) 112, 279 f.; 10 (1978) 181 f.; SCH CIC 80 c. 833; SEMMELROTH, *Präsenz* (Anm. 2) 191–193; KRÄMER, *Dienst* (Anm. 119) 63; J. SCHUMACHER, *Überlegungen zur Teilidentifikation mit der Kirche*, in: TThZ 90 (1981) 127.

¹⁸⁹ Vgl. SCH CIC 80 cc. 789 § 2; 1233.

¹⁹⁰ Vgl. VatII LG 33, 3; AA 24, 6; AG 17, 5; cc. 46 § 2; 49; 56 § 3; 80; 81 § 2.

Anerkennung (c. 16)¹⁹¹, Beauftragung (c. 69 § 2)¹⁹², Amtsübertragung (cc. 56 § 3; 64; 67 § 4; 80)¹⁹³, niedere, nichtsakramentale Ordination (c. 67 § 4)¹⁹⁴. Der besondere Auftrag im m.r. kann haupt-, neben- oder ehrenamtlich versehen werden¹⁹⁵.

4. Der Dienst der Kleriker

Der Hirtendienst der Kleriker ist von wesentlich anderer Qualität als der der Laien (VatII LG 10, 2)¹⁹⁶; der Unterschied gründet nicht auf kirchlicher, sondern auf göttlicher Verfügung¹⁹⁷. Die den Klerikern eigentümliche Weise der Ausübung der Hirtenaufgabe wird ermöglicht durch die sakramentale Ordination (c. 26)¹⁹⁸, welche die geistliche Vollmacht (*potestas sacra*) verleiht, die im Bereich des m.r. Leitungsvollmacht (*potestas regiminis*) heißt. *Potestas regiminis* und die sie rechtlich vollendende Sendung¹⁹⁹ befähigen Papst, Bischöfe und Priester²⁰⁰, das m.r. nicht bloß im Namen des Herrn, sondern „in der Person des Hauptes Christus“ (VatII PO 2, 3)²⁰¹ in und gegenüber der Kirche wahrzunehmen.

Die eine *Hirtenaufgabe* gehört zur Taufsendung aller Kirchenglieder. *Hirten* (*pastores*) im Gottesvolk vermögen indessen allein die Kleriker zu sein²⁰². Nur die mittels des *Ordo* von Gott gezeichneten und bevollmächtigten Bischöfe und Priester²⁰³

¹⁹¹ Siehe Com 8 (1976) 86; 12 (1980) 39.

¹⁹² Vgl. SCH CIC 80 cc. 274 § 3; 275 § 2; 714; 721; 731; 863 § 2.

¹⁹³ Vgl. TPR c. 29 § 3; *Sacra Congregatio pro Sacramentis divinoque Cultu* (= SCSent), Litt. circ. part. vom 27. 10. 1977 (Prot. N. 1837/77), in: Ochoa, *Leges V* (Anm. 160) 7360 f.; SCH CIC 80 cc. 273 § 1; 275 § 1.

¹⁹⁴ Vgl. Com 12 (1980) 46. – Bei den Armeniern zählt das Subdiakonat zu den höheren Weihen; Com 9 (1977) 276.

¹⁹⁵ Vgl. SCH CIC 80 c. 276; KACZYNSKI, Kein „Amtsträger“-Ersatz (Anm. 177) 66 f.

¹⁹⁶ Vgl. Com 9 (1977) 115.

¹⁹⁷ *Ex divina institutione*: cc. 1 § 2; 25 § 1; *ex voluntate Christi*: c. 9; vgl. cc. 30 § 1; 71 § 4; 72; Com 9 (1977) 290.

¹⁹⁸ Vgl. Com 5 (1973) 220; oben Anm. 184.

¹⁹⁹ Siehe oben V.2.2.

²⁰⁰ Im SCH 76 wurde bewußt offengelassen, wie die Diakone am „sacerdotium“ teilnehmen; Com 9 (1977) 97; 10 (1978) 181; vgl. Symposium München (Anm. 63) 419, 447 f., 469; J. BEYER, *De diaconatu animadversiones*, in: PRMCL 69 (1980) 441 – 460.

²⁰¹ Vgl. PO 5, 1; 6, 1; 12, 1; LG 10, 2; 18, 2; 21; 27, 1; 28, 1; cc. 1 § 2; 26; 29 § 1; 46 § 1; TPR c. 52 §§ 1–2; SCH CIC 80 c. 961; Com 8 (1976) 91–93; 10 (1978) 181 f.; A. M. ROUCO-VARELA, Grundfragen einer katholischen Theologie des Kirchenrechts, in: AKathKR 148 (1979) 349 f.

²⁰² Cc. 1; 9; 12–14; 26; 29; 31 § 1; 32 § 1; 33; 43 § 2; 46 § 2; 48; 58 § 1; 76; vgl. SCH CIC 80 c. 342 § 1.

²⁰³ Die Diakone werden nicht zu „pastores“, sondern zu „adiutores“ in dem den Bischöfen und Priestern anvertrauten Dienst geweiht (cc. 49; 56 § 1; 67 § 3; 79 § 2). Da auch die Priester und Laien dem Bischof als Hirten helfen (cc. 47 f.; 79 § 1; 80) und alle Gläubigen dem Gottesvolk dienen (c. 56 § 1), bleibt die spezifische Funktion des Diakons auf dem Feld des m.r., für die er mit der *potestas sacra* ausgestattet ist, konturlos.

können im vollen rechtlichen Sinne (CIC c. 145)²⁰⁴ ein *Hirtenamt* mit der entsprechenden Leitungsautorität und -verantwortung innehaben, aufgrund dessen sie die ihnen anvertrauten Gläubigen zu Gemeinschaften formen und erhalten, welche die Bezeichnung „Kirche“ verdienen²⁰⁵. Hierin liegt der spezifische Dienst der Ordinierten.

Weil sie Christus als Haupt der Kirche repräsentieren (c. 12 § 1)²⁰⁶, sind sie auch die originären Vertreter der Kirche (vgl. c. 1 § 2)²⁰⁷, von denen die Legitimation zu sonstigem amtlichen Handeln ihren Ausgang nehmen muß (vgl. c. 64)²⁰⁸.

Das durch die *potestas regiminis* geprägte Hirtsein der Kleriker kann einfachen oder hoheitlichen Charakter haben. *Einfache* Leitungsvollmacht eignet den Priestern, vor allem den Pfarrern, aber auch den Diakonen²⁰⁹, soweit sie amtlich, z. B. in der Verkündigung oder im Gottesdienst²¹⁰, tätig sind²¹¹. Den bischöflichen Oberhirten²¹² kommt *hoheitliche* Leitungsvollmacht zu²¹³, die sich in den Funktionen der Gesetzgebung²¹⁴, Vollziehung²¹⁵ und Rechtsprechung²¹⁶ betätigt (c. 71 § 3). Die hoheitliche

²⁰⁴ Vgl. SCH CIC 80 c. 142 § 1.

²⁰⁵ Cc. 1 § 2; 24 § 2; 26; 29 §§ 1, 3; 31 § 1; 32 § 1; 33; 43 § 2; 44 § 1; 55 § 2; 62 § 3; 67 § 1; 71; 77 § 2; 78 § 1; 79 § 1; vgl. TPR cc. 27; 30; SCH CIC cc. 147; 335 § 1; 336; 348 § 1; 454 § 1; 458; 460 § 1; 853 § 2. – In diesen Bestimmungen sind die christologische Ermächtigung und die ekklesiologische Funktion des klerikalen Hirtendienstes jeweils miteinander verbunden.

²⁰⁶ Vgl. VatII LG 37, 2; OT 4, 1; KRÄMER Dienst (Anm. 119) 67–70; POTTMEYER, Thesen (Anm. 99) 317.

²⁰⁷ Darum werden im SCH 76 Tätigkeiten der Kirche zugeeignet, obwohl diese vor allem von deren Hirten vollzogen werden; z. B. die „*doctrina Ecclesiae*“ in den cc. 14 und 17 § 2; vgl. Relatio 156; SCH CIC 80 cc. 360; 471.

²⁰⁸ Wenn auch der Heilige Geist in allen Gläubigen wirkt, so kann man doch nicht ABELLI (Kirchenrecht, Anm. 6) zustimmen, nach dem bereits die Taufe jeden Christen zur vollen Verkündigung im Namen der Kirche befähigt (41). Denn der eine Geist bedient sich der Kirchenglieder in unterschiedlicher Weise zum Wohle des Ganzen; vgl. 1. Kor 12; Eph 4; K. LEHMANN, Zur Theologie der Gemeindeleitung, in: Pastoraltheologische Informationen 1970, Mainz 1971, 2–31.

²⁰⁹ Relatio 112.

²¹⁰ Unverständlich die Aussage der Relatio: „*munus regendi non adimpletur in S. Liturgia*“ (101).

²¹¹ Cc. 9; 46; 49; 56 § 1; 63; 67 §§ 2–3; SCH CIC 80 c. 722 § 1.

²¹² Als Einrichtungen kirchlichen Rechts werden die Ämter der nichtbischöflichen Oberhirten im SCH 76 nicht eigens berücksichtigt, obwohl sie für die faktische Verfassung der Kirche bedeutsam sind und in den Beratungen der Kommission eine Rolle spielten; Com 9 (1977) 88, 286–288. – Das Schema spricht jedoch mehrfach die Möglichkeit an, daß auch Priester in begrenzter Weise hoheitliche Funktionen ausüben können; cc. 37 § 2; 73 § 3; 74 § 2; 75 §§ 1, 3; 77 § 1; vgl. Symposium München (Anm. 63) 452; unten 5.2.a.

²¹³ Cc. 29 §§ 2–3; 31 § 1; 35; 40 f.; 67 § 1; 76. – Nach c. 29 §§ 2–3 sind der Papst und das Bischofskollegium inadäquat verschiedene Träger der kirchlichen Höchstgewalt; vgl. cc. 31 § 2; 72; Com 8 (1976) 98 f.; 9 (1977) 107.

²¹⁴ Cc. 7 § 2; 8 § 1; 14; 24 § 2; 68 § 2; 71 § 1; 73; 77 § 1; 78 § 1; 81 § 1; 82 § 1; 84 §§ 1, 3; 85 § 1; 86.

²¹⁵ Cc. 65; 71 § 1; 74; 77; 81 §§ 1–3; 82 § 1.

²¹⁶ Cc. 75; 77 § 1; 85 § 2.

potestas regiminis wird auch wirksam in der authentischen oder definitiv verbindlichen Verkündigung des Papstes und der Bischöfe²¹⁷.

5. Die Träger der geistlichen Vollmacht

Ist die Gliederung in Kleriker und Laien für die Kirche vorgegeben und unterscheidet die in der Weihe wurzelnde potestas sacra oder regiminis beide, dann kommt für die Laien eine Teilnahme an der geistlichen Vollmacht nicht in Frage. Sie sind wesentliche Mitträger des m.r., können dieses auch amtlich betreuen und vermögen selbst Kirchenämter zu übernehmen (c. 80), ja sogar Ämter, die auf geistliche Ziele ausgerichtet sind (VatII LG 33, 3; c. 56 § 3)²¹⁸; die den Kleriker kennzeichnende geistliche Hirtenvollmacht bleibt ihnen jedoch unzugänglich²¹⁹.

Mit dieser vom Vaticanum II inaugurierten und von der nachkonziliaren Kanonistik fast allgemein vertretenen²²⁰ theologischen Sicht lassen sich die cc. 56 § 1 und 71 § 4 nur schwer vereinbaren.

5.1 Laienämter mit potestas sacra?

Die durch sakramentale Ordination bestellten Kleriker nennt das SCH 76 auch ministri (cc. 1 § 2; 69 § 2; 81 §§ 2–3) oder sacri ministri (cc. 25 § 1; 26)²²¹. Ihre Dreistufung²²² gehört zu den konstitutiven Elementen der kirchlichen Verfassung, die in der LEF für die Gesamtkirche normiert werden sollten. Im allgemeinen läßt das Schema auch erkennen, daß es von dieser Absicht bestimmt ist²²³. Davon abweichend sagt jedoch c. 56 § 1, daß neben den Bischöfen, Priestern und Diakonen noch andere durch „Ordination“ konstituierte „ministri“ geistliche Vollmacht ausüben, die ihnen in der „Ordination“ zuteil wird: „Qui in muneribus Ecclesiae explendis partem habent, verum adimplent ministerium in servitium Populi Dei, ad cuius quidem bonum spirituale promovendum potestatem qua ipsa ordinatione donantur sacram exercent Episcopi,

²¹⁷ Cc. 9; 12 § 1; 18; 34 § 2; 57 § 2; 58–61; 62 § 3; vgl. Symposium München (Anm. 63) 473–480, 488. – Anderer Meinung ist URRUTIA, De magisterio (Anm. 187) 333 f.

²¹⁸ Da die Laien in die eine geistliche Sendung des Gottesvolkes hineingenommen sind, kann ihr Wirken, wie das der Kleriker (c. 56 § 1), auch unmittelbar geistlichen Zwecken dienen; vgl. SCH CIC 80 c. 142 § 1.

²¹⁹ Wenn ABELLI (Kirchenrecht, Anm. 6) bemängelt, daß das „hierarchische Amt“ im SCH 76 „mit der Vollmacht (potestas) zusammenfällt“ und nicht „mehr ein Amt unter Ämtern, sondern das Amt“ ist (41), ignoriert er die geistgelenkte Geschichte der Kirchenverfassung und zentrale Aussagen des Vaticanum II.

²²⁰ Vgl. statt vieler CORECCO, Die „sacra potestas“ (Anm. 147) 120–154.

²²¹ Vgl. SCH CIC 80 c. 961.

²²² VatII LG 28, 1 mit PAUL VI., Motu Proprio „Ministeria quaedam“ vom 15. 8. 1972, in: AAS 64 (1972) 529–534.

²²³ Vgl. cc. 46–49; 58–63; 67 §§ 1–3; 72–79.

pro parte sua presbyteri, necnon, ut eisdem inserviant, diaconi, *aliive qui ordinatione constituuntur ministri*²²⁴.“

Ministri kann an sich auch Laien als kirchliche Amtsträger bezeichnen²²⁵. Da c. 56 aber alle Kirchenglieder als Träger der drei munera ansprechen will²²⁶ und in den §§ 2 – 3 von den Laien die Rede ist, kann es sich bei den in § 1 genannten „alii ministri“ – wie in c. 67 § 4 – nur um *Kleriker* handeln, die „unter“ den Diakonen stehen²²⁷. In der Lateinischen Kirche wurden diese Kleriker kirchlichen Rechts (CIC c. 107) als Weihestufen aufgehoben²²⁸.

Die Ostkirchen kennen indessen außer den Klerikern im engen Sinne (Bischöfe, Priester, Diakone) noch niedere und höhere Kleriker im weiten Sinne²²⁹, die jedoch theologisch betrachtet zu den Laien zu rechnen sind (VatII LG 10, 2 mit 28, 1)²³⁰. Der in c. 56 § 1 zweimal verwendete Ausdruck *ordinatio* meint deshalb an der zweiten Stelle nicht eine Form des sakramentalen Ordo²³¹, sondern einen Rechtsakt der Amtsübertragung²³² an Laien. Von ihm heißt es aber, daß er, wenn auch in begrenzter Weise (pro parte sua), den laikalen Amtsträgern Anteil an der *einen* potestas sacra schenkt²³³. Wie ist eine solche Aussage möglich, nachdem das letzte Konzil den sakramentalen Ursprung, die Einheit und Einzigkeit der potestas sacra so eindringlich herausgestellt hat²³⁴?

²²⁴ Com 9 (1977) 106 (Hervorhebung von mir). – In den vorausgehenden Entwürfen (TPR cc. 30; 52; TE cc. 31; 53) fehlte der Passus über die „alii ministri“.

²²⁵ In den cc. 81 § 3 und 82 § 2 erfaßt der Begriff Kleriker und Laien; vgl. Schema libri II (Anm. 33) c. 29.

²²⁶ Relatio 100 f.

²²⁷ Relatio 90; Com 5 (1973) 213; 9 (1977) 105.

²²⁸ PAUL VI., Motu Proprio „Ministeria quaedam“ (Anm. 222) Nrn. I – II; Com 10 (1978) 181; vgl. SCH CIC 80 cc. 961; 962 § 1.

²²⁹ Com 9 (1977) 276.

²³⁰ Daß die theologische Grenze zwischen Klerikern und Laien mit der dreigliedrigen sakramentalen Weihe gegeben ist, wird vom SCH 76 eindeutig bezeugt; c. 25 mit cc. 26 und 43 – 49; vgl. Com 9 (1977) 276: „ordines minores non sunt iuris divini, sicuti est diaconatus.“ – In den orientalischen Kirchen scheint diese Auffassung allerdings noch nicht denselben Gewißheitsgrad zu haben wie in der Lateinischen Kirche: „Censet . . . alius Consultor hac in quaestione caute procedendum esse, quia subsunt problemata dogmatica: post Const. enim Pii XII *Sacramentum Ordinis* clarum est ordines non conferri per sacramentum in Ecclesia Latina, quae tamen res non eadem perspicuitate patet quoad Ecclesias Orientales“ (ebd. 276).

²³¹ In HerKorr 32 (1978) 629 wird *ordinatio* mit *Ordination* und *Weihe* übersetzt.

²³² Eine damit verbundene Segnung verändert die theologisch-rechtliche Bedeutung dieses Aktes nicht. – Auch in den Ostkirchen werden nicht alle Kleriker im weiteren Sinne durch eine Ordination bestellt; darum ist diese in c. 67 § 4 nicht erwähnt; Com 9 (1977) 276.

²³³ Siehe auch Com 12 (1980) 46: „In Ecclesiis orientalibus adsunt etiam laici qui sunt ministri sacri, habentur enim, praeter ‚sacros ministros‘ (Episcopos, presbyteros et diaconos), etiam ‚clerici minores‘ . . .“ (Hervorhebung von mir).

²³⁴ Vgl. Symposium München (Anm. 63) 452; KRÄMER, Dienst (Anm. 119) 20, 34 – 48, 100 – 111; CORECCO, Die „sacra potestas“ (Anm. 147) 123 – 144. – Zwar wird heute vielfach eine weitere Aufgliederung des dreigestuften Ordo gefordert (vgl. WIEH, Konzil, Anm. 171, 226). Der Gesamtduktus des SCH 76 und die publizierten Sitzungsprotokolle bieten jedoch keine Anhaltspunkte, daß in c. 56 § 1 die rechtliche Basis für eine solche ekklesiologisch und pastoral höchst bedeutsame theologische Entwicklung bereitgestellt werden sollte.

5.2 Potestas regiminis ohne Ordination?

Laut c. 71 § 4 üben auch Personen, die nicht unmittelbar von Gott dazu befähigt worden sind, Leitungsvollmacht aus: „*Potestate regiminis in Ecclesia gaudent qui gubernationis ministerio divinitus in eadem instructi sunt, atque in eadem exercenda partem habent ii qui eam ad normam iuris legitime obtinuerint*“²³⁵. „Danach kann die potestas regiminis „iure divino“ in der Ordination von Gott verliehen, aber auch „iure ecclesiastico“ von den so Bevollmächtigten an andere weitergegeben werden“²³⁶. Die erste Form sei die ordentliche, die zweite die außerordentliche Weise der Übertragung von Leitungsvollmacht²³⁷. Auch bei der zweiten Form geht es also nicht bloß um die Ausübung (in eadem exercenda)²³⁸, sondern zunächst um die Erlangung der hoheitlichen oder einfachen Vollmacht. Denn man kann nur eine Befugnis betätigen, deren Träger man ist²³⁹.

a. Oberhirtliche potestas regiminis ohne Bischofsweihe?

Kraft göttlichen Rechts haben nur Papst und Bischöfe hoheitliche potestas regiminis (CIC c. 108 § 3). Hoheitliche Befugnisse der übrigen Kleriker, etwa der nichtbischöflichen Oberhirten (vgl. CIC c. 198), leiten sich nach c. 71 § 4 aufgrund kirchlicher Verfügung aus dem Papst- oder Bischofsamt ab. Diese Sicht setzt voraus, daß die potestas regiminis zumindest teilweise ohne die bischöfliche Konsekration übertragen und weitergegeben werden kann²⁴⁰. Dem widerspricht, daß das SCH 76 die potestas regiminis mit der potestas sacra identifiziert und diese als eine einzige, unteilbare Größe betrachtet²⁴¹, die in der Ordination wurzelt und nur durch sie zu erlangen ist²⁴². Die bis zum Vaticanum II geläufige Unterscheidung zwischen einer potestas ordinis und einer potestas iurisdictionis wird nicht mehr erwähnt²⁴³.

b. Potestas regiminis für Laien?

C. 71 § 4 ist so weit formuliert, daß er – wie auch andere Gesetzesvorschläge der PCR²⁴⁴ – sogar die grundsätzliche Möglichkeit eröffnet, Laien mit hoheitlicher oder

²³⁵ Com 9 (1977) 281; vgl. TPR c. 74 § 2; TE c. 75 § 3.

²³⁶ Relatio 108; vgl. KRÄMER, Dienst (Anm. 119) 112 f.

²³⁷ Com 9 (1977) 280, 286.

²³⁸ Vgl. Com 9 (1977) 282 zu c. 73 § 3: „Animadvertit tamen Relator hic non agi de potestatis supremæ possessione, sed de eius exercitio.“

²³⁹ Vgl. Com 9 (1977) 280 zu TE c. 75 § 3 (= SCH 76 c. 71 § 4): „... servatur verbum ‚commiserint‘, quia tum via legislativa tum via consuetudinaria, semper habetur commissio potestatis“ (Hervorhebung von mir).

²⁴⁰ Vgl. Com 9 (1977) 286 – 288; SCH CIC 80 cc. 126; 244; siehe auch *Signatura Apostolica*, Decl. part. vom 12. 11. 1977, in: Ochoa, Leges V (Anm. 160) 7368.

²⁴¹ Die Begriffe potestas sacra und potestas regiminis verwendet das Schema stets in der Einzahl.

²⁴² Zur grundsätzlichen Problematik der Delegation von potestas sacra vgl. CORECCO, Die „sacra potestas“ (Anm. 147) 144. – Selbst wenn man „Ausübung“ in c. 71 § 4 im Sinne von „Ausübbarmachung“ verstehen wollte (vgl. oben V. 2.2.b.), würde das die sakramentale Übertragung dessen, was ausübbar gemacht werden soll, voraussetzen.

²⁴³ Vgl. Anm. 144.

²⁴⁴ SCH CIC 80 cc. 126; 1373 § 2.

einfacher Leitungsvollmacht zu betrauen. Das wurde von einzelnen Kommissionsmitgliedern vor allem mit dem Hinweis auf die Kirchengeschichte und die von Paul VI.²⁴⁵ vorgesehene Einbeziehung von Laien in kollegiale Ehegerichte begründet²⁴⁶. Durch das Vaticanum II sei zwar das theologische Fundament dieser Praxis ins Wanken geraten, der Papst könne jedoch in Einzelfällen doktrinelles Unklarheiten durch faktische Entscheidungen lösen²⁴⁷. Die potestas regiminis für Laien komme ja letztlich vom Papst oder Bischof, so werde auch hier der sakramentale Ursprung aller potestas sacra gewahrt²⁴⁸.

Zu solchen Überlegungen bleibt anzumerken: Auch der Papst ist an die der Kirche vorgegebene Struktur gebunden; seine Voll- und Höchstgewalt reicht nicht so weit, daß er den Unterschied zwischen dem gemeinsamen und dem besonderen Priestertum einebnen könnte²⁴⁹. Im übrigen war sich die Mehrheit der gemischten Kommission bis zuletzt der theologischen Fragwürdigkeit einer Ausstattung von Laien mit potestas regiminis bewußt²⁵⁰. Man beauftragte deshalb die Kongregation für die Glaubenslehre, das Problem einer Klärung zuzuführen²⁵¹.

²⁴⁵ Motu Proprio „Causas matrimoniales“ vom 28. 3. 1971, Nr. V § 1, in: AAS 63 (1971) 473; vgl. ders., Rescr. part. vom 26. 3. 1976 (Prot. N. 7730/76), in: Ochoa, *Leges V* (Anm. 160) 7181; *Secretaria Status*, Facult. part. vom 1. 10. 1974 (Prot. N. 264921), in: ebd. 6856; *Secretaria Status*, Facult. part. vom 19. 11. 1975 (Prot. N. 283927), in: ebd. 7086.

²⁴⁶ Z. B.: „... laici quandoque accipere possunt a sacra Hierarchia veram potestatem (cf. Const. Lumen gentium, n. 33), ex. gr. qua iudices in ecclesiasticis tribunalibus, ergo exercere valent veram iurisdictionem“; Com 9 (1977) 105.

²⁴⁷ „Aliquis censet haud facile inveniri posse solutionem naturae doctrinalis ad affirmandum nel negandum laicos capaces esse exercendi iurisdictionem. Attamen Supremus Legislator, per actum vel per actus iuridicos singulis in casibus ponendos, solvere potest quaestionem“; Com 9 (1977) 288.

²⁴⁸ Com 9 (1977) 105, 280, 288.

²⁴⁹ Die Annahme einer weiteren, nicht in der Ordination grundgelegten kirchlichen Vollmacht führt zwangsläufig zur Spaltung der Kirche in eine geistliche und eine rechtliche Gemeinschaft, die das Konzil endgültig überwinden wollte; VatII LG 8, 1; vgl. Symposium München (Anm. 63) 452; KRÄMER, Dienst (Anm. 119) 34; ROUCO-VARELA, Grundfragen (Anm. 201) 348 f.

²⁵⁰ Com 9 (1977) 105, 286–288, 298, 293: „Cardinalis Praeses... memorat totum problema residere in determinando quae sint ‚munera ecclesiastica ad finem supernaturalem exercenda‘, quae laicis committi possunt iuxta Const. Lumen gentium, 33.“

²⁵¹ Com 9 (1977) 288, 293. – Das Manuskript wurde am 20. 7. 1981 abgeschlossen.

Die Gerichtsklage des Propheten Jeremia im Kontext von Jer 17*

In seinem Buch „Gezeiten des Schweigens“ erzählt der jüdische Schriftsteller Elie Wiesel die Geschichte eines Mannes, der, von den Schrecken des Krieges durch Europa getrieben, auf der Suche ist nach sich selbst. Nach vielen Jahren entschließt er sich zur Rückkehr in seine Heimatstadt. Er findet jedoch nicht die Stadt seiner Väter, sondern einen unter dem totalitären System seines Heimatlandes erschreckend veränderten Ort. Michael wird als Spion verhaftet und den Foltern durch die Geheimpolizei ausgesetzt. Das Übermaß der Qualen konfrontiert ihn und seinen Mitgefangenen Menachem mit der Frage nach dem Leiden im Plan Gottes.

„Warum weinen Sie?“ fragte Michael sanft.

„Diese Prüfungen müssen einen Sinn haben. Aber mitunter sind sie so hart, daß ihr Sinn uns entgleitet. Dann frage ich mich: Warum will Gott so sehr, daß wir auf dem härtesten Weg zu Ihm kommen?“

„Warum, Menachem? Wissen Sie es?“

„Leider nicht.“

„Also?“

„Ich sage zu Gott: Was willst du von mir? Ich bin schwach, klein und verletzlich. Du bist groß, mächtig, unüberwindlich. Du stellst mir eine Frage. Ziehe sie zurück. Ich kann nicht darauf antworten. Ich kann nur weinen. Du hast mich nur weinen gelehrt¹.“

Hat das Leid einen Sinn? Das Leid, das wir selbst verursachen, und das Leid, das unabwendbar auf uns zukommt, angesichts dessen es keinen Fluchtweg gibt? Ist der Mensch, wie es Jean-Paul Sartre schreibt, nur ein „nutzloses Leiden“, geknechtet unter dem Los, Böses zu tun und Böses zu erleiden? Der gläubige Mensch kennt kein blindes Schicksal. Seine Anfechtung ist die einer schier unerträglichen Spannung. Wie kann Gott dem Menschen die ungeheuerliche Erlaubnis erteilen, seine Mitmenschen zu peinigen? Warum mutet ausgerechnet die Liebe Gottes dem Menschen ein Maß an Leid zu, das den von ihm geschenkten Sinn des Lebens wieder verdunkelt? Macht Gott seine Geschöpfe unglücklich? Anders gefragt: Warum will Gott so sehr, daß wir auf dem härtesten Weg zu Ihm kommen?

Mit diesem Problem beschäftigen sich eine Reihe sehr persönlicher Äußerungen des Propheten Jeremia; sie haben in der alttestamentlichen Forschung den Namen „Konfessionen“ erhalten. Eine dieser Konfessionen, die Klage des Propheten in Jer 17, soll der Gegenstand der folgenden Untersuchung sein.

* Erweiterter und mit Anmerkungen versehener Text der Lectio, die anlässlich der Doktorpromotion am 22. Mai 1982 vor der Theologischen Fakultät Trier gehalten wurde.

¹ E. WIESEL, Gezeiten des Schweigens, München 1962, 182.

Die Konfessionen des Jeremia sind, gattungskritisch gesprochen, in ihrem Grundbestand Klagen, die Westermann im Unterschied zu der Klage des Einzelnen im Psalter als Klagen des Mittlers bezeichnet hat². Während in der Individualklage des Psalters der einzelne Beter sein persönliches Leid, die Bedrängnis durch Krankheit, Tod und Zweifel vor Gott bringt, leidet der Mittler an dem ihm von Gott erteilten Auftrag. Das urtümliche Vertrauen in den Retterwillen Jahwes, das im Klagepsalm die Voraussetzung für das Ausbreiten der Not bildet, finden wir in der Mittlerklage nicht wieder. Der Prophet beklagt sich vielmehr in ungehemmter Weise über die Schwierigkeiten, die ihm bei der Erfüllung seines Auftrages entstehen. Angesichts dieser Erklärung versteht man, daß Israel, das als Volk Gottes selber eine Mittlerfunktion im Geschichtsplan Gottes wahrnehmen sollte, die Klage des Mittlers mit brennendem Interesse gelesen hat. So kam es, daß die gläubige Gemeinde sehr bald die Klage des Propheten als ein Paradigma ihres eigenen klagenden Gebetes vor Gott ansah und daß der einzelne Fromme sich in dieser Klage mit seiner persönlichen Glaubensnot untergebracht hat. Diese auf das Schicksal des Volkes und des einzelnen Frommen bezogene Klage des Mittlers habe ich als die „Gerichtsklage des leidenden Gerechten“ bezeichnet. Sie begegnet im dritten Lied des Buches der Klagelieder, in der erweiterten Form der Konfessionen des Propheten Jeremia und schließlich im Buch Ijob³. Der weite Spannungsbogen der Anwendung macht deutlich, daß die Gerichtsklage des leidenden Gerechten einen entscheidenden Faktor in der Glaubensreflexion des alttestamentlichen Israel gebildet hat.

Diese Entwicklung an einem Beispiel, der Konfessio Jer 17 und ihrem Kontext, zu demonstrieren, ist die Absicht der folgenden Untersuchung. Nach einem Blick auf den Propheten und sein Schicksal wird in einem zweiten Abschnitt die ursprüngliche Gestalt der Prophetenklage (Klage des Mittlers) und ihres Kontextes beschrieben. Ein dritter Abschnitt widmet sich der Aussage der Mittlerklage, ihrer Veränderung durch den sie aktualisierenden Tradentenkreis (Klage des leidenden Gerechten) und bedenkt den Inhalt des auf sie hin komponierten Textzusammenhangs. In einem letzten Abschnitt geht es um den theologischen Sinn der redigierten Prophetenklage und ihres Kontextes.

1. *Der Prophet Jeremia und sein Schicksal*

Seit dem Tag seiner Berufung mußte der Prophet Jeremia mit der Schwierigkeit leben, daß sein prophetischer Auftrag – die Verkündigung eines göttlichen Zorngerichtes über Israel – mit der von ihm gewünschten Sicherheit und Gewißheit des Bundesverhältnisses und seiner Aussicht auf Heil nicht zu vereinbaren war. Denn von Anfang an brachten ihm seine Unheilsansagen Kritik und Feindschaft ein. In den Augen des Volkes schienen sie angesichts der äußerst günstigen weltpolitischen Lage jeder Realität zu entbehren. Angefacht wurde dieser Optimismus des Volkes durch die

² C. WESTERMANN, Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament: ZAW 66 (1954) 44 – 80. 49; DERS., Die Rolle der Klage in der Theologie des Alten Testaments, in: Forschung am Alten Testament, Gesammelte Studien II, ThB 55, München 1974, 250 – 268. 264.

³ Zur näheren Begründung vgl. dazu R. BRANDSCHEIDT, Gotteszorn und Menschenleid, Trier 1983.

Maßnahmen König Joschijas (639 – 609 v. Chr.), der Juda in der Zeit des untergehenden assyrischen Weltreiches politisch emanzipiert und religiös reformiert hatte. Zu Ende schien die Rolle des Südreiches als eines Spielballes der Weltmächte, endlich war der Wandel zum Besseren manifest. Daran konnte auch die Tatsache nichts ändern, daß Joschia in einem Gefecht mit Pharao Necho im Jahr 609 v. Chr. bei Megiddo überraschend fiel. Die nationale Begeisterung blieb ungebrochen und steigerte sich unter seinen Nachfolgern sogar noch. Das religiöse Engagement Joschijas, die Besinnung auf das eigentliche Wesen der Jahweverehrung, geriet allerdings in Vergessenheit. Übrig blieben hochgespannte Erwartungen, gekleidet in die Form religiöser Heilsreden, die selbst nach einem Tiefschlag wie der ersten Einnahme Jerusalems im Jahr 597 v. Chr. durch die babylonische Weltmacht nicht revidiert wurden. Ganz im Gegenteil. Der Widerstand gegen den babylonischen König Nebukadnezar wurde dogmatisiert. War dieser nicht der Feind des Gottesvolkes und mußte Jahwe nicht auf der Seite seiner Erwählten stehen? Während nun für die öffentliche Meinung die Talsohle durchschritten und die Gefahr einer Vernichtung überwunden schien, kündigte Jeremia den Untergang von Volk, Staat und Kult durch Jahwes Strafwerkzeug, den babylonischen König Nebukadnezar, an. Die Heilsreden galten dem Propheten als Fehleinschätzung der politischen Lage, die politische Blindheit als Ausdruck einer tiefen religiösen Verblendung, die zwar Gott sagte, aber die Bestätigung des eigenen Weges meinte. Seine Skepsis bezüglich einer wirklichen Umkehrbereitschaft des Volkes, die den Propheten schon angesichts der joschijanischen Reform nicht in Hochstimmung geraten ließ, fand ihre traurige Bestätigung. Denn Jeremias fortgesetzte Kritik an religiösen, moralischen und sozialen Mißständen sowie seine immer radikaleren Unheilsansagen provozierten notwendigerweise den Zusammenstoß mit den Mächtigen, die, weil Jeremia das Fundament ihrer Heilshoffnung angriff, es nicht nur bei Hetzreden gegen den Propheten bewenden ließen, sondern auch öffentlich gegen den verhaßten Mahner einschritten. Morddrohungen, Verfolgungen, Verhaftungen und Prozesse wurden zu einem bitteren Alltag für Jeremia. Was aber den Propheten angesichts der feindseligen Haltung ihm gegenüber und angesichts der frivolen Selbstsicherheit, mit der das Volk an dem von ihm verkündeten Jahwewort vorbeiging, mit Entsetzen erfüllte, war die Erkenntnis einer im Menschen tiefsitzenden Unfähigkeit, dem Willen Gottes zu genügen. „Ändert wohl ein Neger seine Hautfarbe oder ein Leopard seine Flecken? Dann könntet auch ihr euch noch bessern, die ihr ans Böse gewöhnt seid“ (Jer 13, 23). Was aber heißt das anderes, als daß die Lebensgemeinschaft mit Gott, in die das Volk gerufen war, um ein Werk zu vollbringen, das dem Frieden und dem Heil des Menschen dienen sollte, unmöglich geworden war? Was geschieht dann, wenn Gott auf den Menschen zukommt und seine Macht offenbart? Die Folge kann nur Krieg und Unheil sein: „So aber zerstreue ich euch wie Spreu, die verfliegt, wenn der Wüstenwind weht. Das ist dein Los, dein Lohn, von mir dir zugemessen – Spruch des Herrn –, weil du mich vergessen und dich auf Lügen verlassen hast“ (Jer 13, 24 f.). In dieser Situation entstand für Jeremia ein existentielles Problem: Wie nämlich muß er, der Prophet, der nach wie vor den Auftrag hat, Gottes richtende und heilende Nähe zu bezeugen, sich verhalten, wenn Gott selber darangeht, das auszureißen, was er gepflanzt, und einzureißen, was er gebaut hat (Jer 1, 10)?

II. Literarkritische Untersuchung zu Jer 17, 1–18

Nach der Auffassung aller Erklärer sind die VV. 1–4 nur schlecht erhalten und teilweise sogar unverständlich. In V. 1 fällt auf, daß das Suffix der 2. P.Pl. in *mizb^ehôtêkaem* („eurer Altäre“) sich mit dem Suffix der 3. P.Pl. in *libbam* („ihres Herzens“) stößt. Die Erklärer sehen hierin ein Abschreiberversehen und gleichen die Suffixe zugunsten der 3. P.Pl. einander an⁴. Gegen diese inzwischen üblich gewordene Verbesserung läßt sich ein Zweifaches einwenden. Zunächst ein stilistisches Argument: V. 1 hat einen chiasmatischen Aufbau mit je gleicher Anzahl der Hebungen in den beiden Teilversen. Hier ist *âl^eqarnôt mizb^ehôtêkaem* („und in die Hörner eurer Altäre“) nicht unterzubringen. Diese Schwierigkeit empfindet auch Giesebrecht, wenn man den fraglichen Versteil als zu V. 1 gehörig betrachtet; dann fehlen nämlich zwei Hebungen, die seiner Auffassung nach der bearbeitete Anfang von V. 2 bieten müßte. Dort aber sind diese nicht zu finden⁵. In Anbetracht dieser Tatsache legt sich die Vermutung nahe, in V. 1c einen sekundären Zusatz zu sehen. Das zweite Argument zur Stärkung dieser Annahme ist mehr inhaltlicher Natur. Wenn nämlich die ersten beiden Versteile davon sprechen, daß die Schuld das Innere der Judäer in der Weise verändert hat, daß an eine baldige Besserung nicht zu denken ist – die Sünde ist ja in die Tafel ihres Herzens eingraviert –, so kann die Fortsetzung „und auf die Hörner eurer Altäre“ kaum als sinngemäß angesehen werden. Diese Aussage spielt vielmehr auf die Umfunktionierung der Jahwealtäre an. Dann aber kann die Anrede in der 2. P.Pl. nur als eine Aktualisierung der ungeheuren Anklage des Propheten Jeremia in V.lab verstanden werden, als die Glosse eines Späteren, der sich genötigt fühlte, diesen Text in die Situation seiner Hörer zu stellen.

⁴ F. GIESEBRECHT, Das Buch Jeremia, Göttingen ²1907, 99; P. VOLZ, Der Prophet Jeremia, Tübingen ²1928, 184; A. CONDAMIN, Le Livre de Jérémie, Paris ³1936, 141; W. RUDOLPH, Jeremia, Tübingen ³1968, 114; J. BRIGHT, Jeremiah, New York ²1976, 114.

⁵ GIESEBRECHT, 99. Von den Gesetzen der hebräischen Poesie her will auch F. D. HUBMANN, in einer neueren Untersuchung zu Jer 17, 1–2, V. 1 verstehen. Dabei greift er die Anregungen von ALONSO-SCHÖKEL (Das Alte Testament als Kunstwerk, Köln 1971) auf und versucht unter Benutzung der Möglichkeiten einer Textgraphik die genannten Schwierigkeiten von V. 1 zu lösen. So stellt er fest, daß die Wortpaare von V. 1 einen chiasmatischen Aufbau mit innerer Inklusion ergeben und daß lediglich zu *ḥatta't j^ehūdā* ein entsprechendes Parallelwort fehlt. Diese Tatsache wertet HUBMANN als Hinweis auf eine mögliche Lösung und hält es deshalb für legitim, das fehlende Wort in der auffälligen Endung von *mizb^ehôtêkaem* zu suchen. In den Endkonsonanten *tjkm* sieht er die 3. P.Pl. von *tk*, das er mit „Falschheit“ wiedergibt (Textgraphik und Textkritik am Beispiel von Jer 17, 1–2, in: BN 14, 1981, 30–36. 32–33). In seiner Geschlossenheit wirkt der von HUBMANN rekonstruierte V. 1 sicherlich recht eindrucksvoll. Allerdings lassen sich dennoch einige Vorbehalte nicht aus dem Weg räumen. Auch HUBMANN ist, wie die Erklärer vor ihm, genötigt, Eingriffe in den masoretischen Text vorzunehmen. Um die von ihm postulierte Form *tukm* zu erhalten, muß er eine Dittographie des *t* annehmen und zudem das *j* der masoretischen Endung *tjkm* ausfallen lassen. Zu bedenken ist weiterhin, daß der Begriff *tk* die Spezifizierung eines Fehlverhaltens meint und auch an anderen Stellen stets in einer Reihe weiterer konkreter Verfehlungen begegnet (vgl. Ps 10, 7; 55, 12; 72, 14; Jer 5, 9). Es ist daher fraglich, ob *tk* als Parallelwort zu dem Allgemeinbegriff „Sünde Judas“ fungieren kann. Schließlich wäre zu überlegen, ob ein derartiger Parallelbegriff überhaupt vonnöten ist und ob nicht der Begriff „Sünde Judas“ das Subjekt auch des zweiten Stichos von V. 1 bildet.

V. 2 wird allgemein von den Erklärern als eine Glosse angesehen. Ein erster Hinweis auf die Hand eines Späteren ist hier das Fehlen des Versmaßes. Ein zweiter Grund für die Annahme einer Bearbeitung liegt in dem Thema des Verses: Es geht, wie es die Aufzählung des gesamten baalistischen Kultarsenals zeigt, um einen summarischen Schuldaufweis, wie er in deuteronomistischen Texten üblich ist (vgl. 1 Kön 14, 23; 2 Kön 16, 4; 17, 10 f.). Die eigentliche Schwierigkeit des Verses aber liegt in seinem Beginn. Wie soll man *kiz^ekôr b^enêhaem* übersetzen? Ohne einen Eingriff in den Text kommt hier kaum ein Erklärer aus. Giesebrecht zum Beispiel ändert die Wortfolge in *l^ezêkaer l^epanaj* („zum Gedächtnis vor mir“)⁶. Favorisiert wird heute allerdings der Änderungsvorschlag von Volz: *l^ezikkaron bâhaem* („als Denkzeichen wider sie“), wobei aber Volz diesen Versteil als das ursprüngliche Ende von V. 1 ansieht und die übrigen Aussagen von V. 2 als sekundäre Zutat nicht weiter berücksichtigt⁷. Weiser, der dem Urtext gerecht zu werden versucht, gibt wohl mehr eine Interpretation als eine Übersetzung: „wie ihrer Söhne, so gedenken sie ihrer Altäre und ihrer Ascheren . . .“⁸. Der masoretische Text ist jedoch nicht so unverständlich, wie es den Anschein erweckt. Denn hier geht es nicht um eine Drohrede wie in V. 1, sondern um eine Fortführung der als sekundär erkannten Aussage V. 1c, wobei der Glossator aus diesem ersten Zusatz das Stichwort „Altar“ aufgreift. Ein zweiter Glossator stellt also hier die Anklage V. 1c in einen größeren Horizont. Er will sagen: Die kultische Verfehlung, die V. 1c anklagt, ist „wie wenn sich die Söhne erinnern an ihre Altäre und Kultpfähle . . .“ (V. 2). Dieser Vergleich hat zwei Gruppen im Auge. Angesprochen ist die Exilsgeneration, die sich hinsichtlich ihrer eigenen Verfehlung an die gleiche Verschuldung der Väter erinnern und aus der Einsicht in die Zusammenhänge die entsprechenden Konsequenzen ziehen soll.

⁶ GIESEBRECHT, 99.

⁷ VOLZ, 183 f.; vgl. auch RUDOLPH, 114; J. P. HYATT, *The Book of Jeremiah*, New York-Nashville 1968, 949; W. THIEL, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1–25*, Neukirchen 1973, 202.

⁸ A. WEISER, *Das Buch Jeremia*, Göttingen 1969, 142. Von den Gesetzen einer Textgraphik her versucht HUBMANN auch den schwierigen V. 2 zu verstehen. Um die Inklusionsform von V. 1 auch hier fortsetzen zu können, muß er den Versanfang von V. 3 *h^arârî bâssadâe* zu V. 2 rechnen. Damit aber das erste und das letzte Glied des Verses den von der Struktur geforderten ähnlichen Sinn ergeben, punktiert er das masoretische *b^enêhaem* als *b^enîhaem* mit dem Praefix *b^e* des Parallelwortes *bâssadâe* und übersetzt „in ihrer Klage“. Da in *kiz^ekôr* zumindest die Verbform *zkr* zu erkennen ist, sucht HUBMANN nach einer entsprechenden Verbalform auch im Schlußglied. Aus dem ihm unverständlichen masoretischen *h^arârî* liest er die 3. P.Pl. Hifil von *rwd* („umherschweifen“) und übersetzt den V. 2 folgendermaßen: „Denn (sie) gedenken in ihrer Klage ihrer Altäre und ihrer Ascheren, wegen der hohen Hügel schweifen sie rastlos herum im Gefild“ (Textgraphik, 33–35). Bei diesem Ergebnis zeigen sich deutlich die Schwächen und auch die Grenzen der Anwendungsmöglichkeit einer Textgraphik. Als stilistisches Element vermag sie sehr wohl die inneren Gesetzmäßigkeiten einer Phrase zu erhellen, allerdings nur, wenn diese Phrase text- und literarkritisch gesichert ist. Eine Textgraphik kann aber nicht, wie dies bei der obengenannten Untersuchung doch wohl geschehen ist, einen literarkritischen Arbeitsgang ersetzen. Da sie zudem zur Erklärung des masoretischen Textes wenig beiträgt und außerdem nicht kontextorientiert betrieben wird, muß sie in der oben vorgestellten Form der Anwendung für Jer 17, 1–2 abgelehnt werden.

Vollends problematisch wird die Sachlage in V. 3. Die Schwierigkeit liegt auch hier im Versbeginn: *h^arārī baššadae* („mein Berg auf dem Feld“) scheint eine in bezug auf den fortlaufenden Gedankengang unverständliche Einleitung zu sein. Deshalb wird dieser Text entweder von den Erklärern gestrichen⁹ oder aber als Ende von V. 2 verstanden, wobei dann *h^arārī* („mein Berg“) als Plural *hārārē* punktiert wird und sich somit folgende Übersetzung nahelegt: „und auf den Bergen im Felde¹⁰“. Das nun beziehungslos gewordene *bāmōtaekā* („deine Höhen“) in V. 3 wird zu *bim^ehīr* („zum Lohn“) verbessert in Angleichung an Jer 15, 13, mit dem Jer 17, 3 eine sog. Doppelüberlieferung bildet¹¹. Nun ist das Jeremiabuch reich an Texten, die zwei- oder mehrfach, verändert oder unverändert vorkommen. Diese einander anzugleichen, ist eine Praxis, die nach Hubmann der Frage nach dem Grund der Wiederverwendung aus dem Wege geht. Vielmehr müssen die jeweiligen Unterschiede ernst genommen werden. Daher ist jede dieser Stellen nach dem überlieferten Wortlaut zu lesen und zu interpretieren¹².

Übersetzt man deshalb in 17, 3 den masoretischen Text wortgetreu, so lautet er: „Mein Berg auf dem Feld: deinen Reichtum, all deine Schätze gebe ich zur Beute, deine Anhöhen wegen der Sünde in deinem ganzen Gebiet.“ Damit ist V. 3 als eine Anrede an den „Berg auf dem Feld“ zu verstehen, wobei, wie die Aussage „mein Berg“ zeigt, nur Zion gemeint sein kann.

V. 4 setzt die Anrede in der 2. P.Sg. fort. Dem Sinnzusammenhang nach kann aber hier nicht mehr der Berg angesprochen sein. Die angekündigte Exilierung bezieht sich eindeutig auf das Volk. Daß aber V. 3 und V. 4 in der Intention ein und desselben Verfassers trotz gleicher Anrede verschiedene Adressaten haben sollen, ist unwahrscheinlich. Eher dürfte die Bezugnahme auf den Berg in V. 3 einem Ergänzer zugesprochen werden, der ein eindeutiges Interesse daran hatte, den Untergang Judas von seinen kultischen Konsequenzen her darzustellen. Diese Tatsache läßt darum denselben Ergänzer vermuten wie in V. 1c. Dabei ist die Anrede an den Berg nicht so ungewöhnlich, wie es zunächst den Anschein erweckt. Stellen wie Ez 6, 1–4, wo allerdings „alle Berge Israels“ angesprochen werden, zeigen, daß diese Redeweise benutzt wird, weil die Berge Träger jener Kultstätten sind, die das deuteronomische Gesetz so sehr verpönt hatte. Sie werden darum stellvertretend für das Land angeklagt. Aus diesem Grunde wird ihnen auch der kommende Untergang angedroht. Wenn hier in Jer 17, 3 jedoch von „meinem Berg“, nämlich Zion, die Rede ist, so setzt eine solche Sprechweise darüber hinaus schon die bittere Erfahrung der Vernichtung Zions voraus, wie sie Klgl 1; 2 und 4, die ja Klagen des personifizierten Heiligtums Zions sind, bekennten. Hier finden wir auch die Klage um den Verlust des Reichtums (Klgl 1, 7. 10) und die Zerstörung der Opferstätten (Klgl 2, 6) wieder, Aussagen die ja den Gedankengang von Jer 17, 3 ausmachen. Auch die scheinbar so seltsame Ortsangabe „auf dem Feld“ fügt sich jetzt gut in den Kontext ein. Das Wort *šādae* („Feld“) ist im

⁹ RUDOLPH, 114.

¹⁰ CONDAMIN, 141; F. NÖTSCHER, *Jeremias*, Würzburg, 1957, 276; WEISER, 142; BRIGHT, 114.

¹¹ NÖTSCHER, 276; RUDOLPH, 114; WEISER, 142; BRIGHT, 114.

¹² HUBMANN, *Untersuchungen zu den Konfessionen Jer 11, 18–12, 6 und Jer 15, 10–21*, Würzburg 1978, 217–234.

Jeremiabuch mit Vorliebe dann gebraucht, wenn es darum geht, den Vollzug des Unterganges, des Gerichtes zu orten (Jer 6, 25; 9, 21; 14, 18)¹³. Mit diesem Ausdruck soll auch hier die Preisgegebenheit Zions als schreckliche Folge des göttlichen Gerichtes in seinen konkreten Auswirkungen sichtbar gemacht werden. Der masoretische Text läßt sich also, entgegen der Annahme aller Erklärer, ohne Eingriffe in den Text durchaus sinnvoll erklären.

In V. 4c begegnen wir der gleichen Anrede wie schon in V. 1c (2. P.Pl.). Sollte auch hier derselbe Ergänzer am Werk sein, der mit der aktuellen Anklage in V. 1c nun auch in V. 4c das Gericht, auf Grund der noch andauernden Verfehlung des Volkes, als in seinen Ausmaßen ebenso unabsehbar erkennt? Wenn diese Annahme richtig ist, bestünde kein Grund *q^edahtaem* in *qad^ehā*¹⁴ zu ändern.

Auffällig an der Confessio ist der hoffnungsvolle, vertrauende Ton der VV. 12–14 im Unterschied zu den düsteren, ja angstvollen Aussagen in V. 15–18. Diese Diskrepanz ist mit ein Grund, weshalb viele Erklärer die Zugehörigkeit zumindest der VV. 12–13 zu der Prophetenklage in Zweifel ziehen¹⁵. Eine zusätzliche Stütze glauben sie in der Tatsache zu finden, daß ein Hymnus auf den Tempel als Wohnsitz Jahwes im Munde Jeremias, der sich doch entschieden gegen das falsche Vertrauen auf den Tempel gewendet habe, undenkbar sei¹⁶. Als Erschwernis für das Verständnis dieser Verse kommt noch hinzu, daß V. 13 neben dem Lobpreis Jahwes in V. 13a sowie der allgemeinen Belehrung über das Ergehen der Abtrünnigen in V. 13b^a einen – so die meisten Erklärer – von M als Ichrede ausgewiesenen Spruch enthält (V. 13b^b). Weil aber diese Ichrede der Logik des Satzes zu widersprechen scheint, ändern viele Erklärer das fragliche *j^esûrāj* in *j^esûraekā* („die sich von dir abwenden“)¹⁷. Einzig Graf Reventlow unternimmt den Versuch, der Gestalt des Textes gerecht zu werden. Er bestimmt V. 13a und V. 13b^a als eine Klage, V. 13b^b dagegen als eine darauf antwortende Jahwerede. Einen Hinweis auf die formale Verschiedenheit der Versteile findet er in den unterschiedlichen Tempora: in V. 13b^a begegne man in *jēbōšū* dem typischen Perfekt der allgemeinen Sentenz. V. 13b^b dagegen setze dieses Perfekt nicht fort. Die Sentenz ist also zu Ende. Statt dessen steht ein Imperfekt, das nur als die Ankündigung eines kommenden Ereignisses zu verstehen ist. Es handelt sich um das typische Tempus eines Gerichtswortes¹⁸. Diese angebliche grammatikalische Bestätigung kann jedoch nicht aufrechterhalten werden: *jēbōšū* ist kein Perfekt, sondern ein Imperfekt¹⁹. Ein weiterer Einwand gegen die Lesart von V. 13b^b als Jahwerede ist auch die Tatsache, daß ihre

¹³ Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Rede von den „Tieren des Feldes“ in Gerichtstexten wie Jes 56, 9; Jer 12, 7; Joel 2, 22 u. ö.

¹⁴ GIESEBRECHT, 99; NÖTSCHER, 276; RUDOLPH, 114; WEISER, 142; BRIGHT, 114.

¹⁵ B. DUHM, Das Buch Jeremia, Freiburg-Tübingen-Leipzig 1901, 147; GIESEBRECHT, 101; VOLZ, 186; RUDOLPH, 117; HYATT, 956.

¹⁶ W. BAUMGARTNER, Die Klagegedichte des Jeremia, Gießen 1917, 40; VOLZ, 186; RUDOLPH, 117; HYATT, 956.

¹⁷ GIESEBRECHT, 101; BAUMGARTNER, 40; vgl. RUDOLPH (*u^esûraeka*), 116.

¹⁸ H. GRAF REVENTLOW, Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia, Gütersloh 1963, 234.

¹⁹ So auch N. ITTMANN, Die Konfessionen Jeremias. Ihre Bedeutung für die Verkündigung des Propheten, Neukirchen 1981, 50 A. 154.

Fortsetzung im Begründungssatz V. 13b^c dann völlig beziehungslos zum sprechenden Subjekt Jahwe steht. Aus diesem Grund konnte sich die Auffassung von Graf Reventlow nicht durchsetzen.

Aber auch das übliche Verständnis von M als einer allgemeinen Sentenz bedarf noch einer überzeugenderen Beweisführung. Der Vers beginnt in V. 13a mit einem Bekenntnis: Jahwe ist die Hoffnung Israels²⁰. Diese Aussage wird in V. 13b^a expliziert und in V. 13b^c begründet. Wie eng die beiden Versteile aufeinander bezogen sind, zeigt die jeweilige Verwendung des Verbuns ^czb („verlassen“). Die klare Abfolge des Textes aber wird durch V. 13b^b unterbrochen, der überdies einen ähnlichen Gedanken wie V. 13b^a zum Ausdruck bringt. Aber nicht nur diese Tatsache läßt hier die Vermutung einer Glosse aufkommen; entscheidend ist auch, daß für den gleichen Sachverhalt ein anderes Verb gebraucht wird: statt ^czb (V. 13b^{ac}) steht hier *sûr* (V. 13b^b). Wenn aber die Wortfolge *j^esûrâj bâ'araeš jikkâtebû* tatsächlich sekundär ist, sollte dann ein Glossator mit dem gewaltigen Anspruch einer Jahwerede in den authentischen Text eingegriffen haben? Die von M dargebotene Form *j^esûrâj* ist deshalb neu zu überprüfen. In diesem Zusammenhang ist es mehr als aufschlußreich, daß ein Nomen *jasûr* nur von Jer 17, 13 rückgeschlossen wird und sonst im ganzen Alten Testament nicht vorkommt²¹. Aus diesem Grund dürfte es nicht ganz unwahrscheinlich sein, in 17, 13 ein Abschreiber-versehen in Rechnung zu stellen, das, wie die folgende Verbesserung annimmt, auf der Verwechslung eines einzigen Buchstabens, des *j* mit *w* beruht. In Angleichung an die Form *jikkâtebû*, die ja von *jswrj* abhängt, läßt sich *jswrj* ohne allzu große Eingriffe als *jāsûrû* lesen. Die Wortfolge V. 13b^b ist dann als ein asyndetischer Relativsatz mit Subjektfunktion zu verstehen: „diejenigen, die weichen, sollen auf die Erde geschrieben werden“. Es handelt sich somit um einen Fluch, den ein Glossator zur Verstärkung der Aussage von V. 13b^a hier eingefügt hat. Dabei läßt sich der Entstehungsprozeß in literarischer Hinsicht noch recht gut verfolgen. Mit Bezug auf den Kontext nämlich und seine Aussage sind die Worte gewählt: *sûr* lenkt zurück auf die entsprechende Aussage in V. 5; *'araeš* erinnert an *'araeš m^elêhâ* aus V. 6 und *ktb* verweist auf das entsprechende Wort in V. 1.

Wohin aber gehören die VV. 12 – 13? Hat sie der Prophet selbst zu Beginn seiner Notklage gesprochen oder meldet sich hier ein Späterer zu Wort? In Richtung der letzteren Vermutung weisen folgenden Beobachtungen: Die Verse sind durchsetzt von Wendungen, die erst in späteren Texten des Alten Testamentes wieder begegnen (zu *kissê' kâbod* vgl. Jer 14, 21; zu *mârôm* vgl. Jer 25, 30; Ez 20, 40; zu *m^eqôm miqdāšênû* vgl. Jes 60, 13). Außerdem zeigt die feierliche liturgische Sprache alle Merkmale eines Lobpreises des gerechten Gottes, wie sie gerade für die späte Phase der Geschichte der Klage, nicht aber für den Klagepsalm des Einzelnen, kennzeichnend sind: Elemente der Gerichtsprophetie sind mit der Psalmsprache verschmolzen²². In diesem Zusammen-

²⁰ In Anbetracht der engen Zugehörigkeit von V. 13 und V. 12 übersetzt ITTMANN V. 13a nicht als direkte Anrede, sondern als einen bekenntnisthaften Nominalsatz: „Die Hoffnung Israels (ist) Jahwe“ (50).

²¹ W. GESENIUS/F. BUHL, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Heidelberg 171962, 304.

²² So F. AHUIS, Der klagende Gerichtsprophet, Stuttgart 1982, 118; vgl. sodann auch RÜDOLPH, 117.

hang sind die Rückgriffe auf andere Worte der Jeremia – Überlieferung (zu *miq^ewē – jšrā'el* vgl. 14, 8. 21; zu *m^eqōr majim-hajjim* vgl. 2, 13) eine weitere Stütze der Annahme, daß in V. 12–13 ein Redaktor am Werk gewesen ist.

Welche Funktion aber haben die VV. 12–13? Einigen Erklärern zufolge wurden sie geschrieben, um die Konfessio mit 17, 1–4 zu verklammern: Hätte das Volk sich an den im Tempel gegenwärtigen Gott gehalten, so wäre die Drohung von V. 1–4 nicht in Erfüllung gegangen²³. So richtig diese Beobachtung ist, der Sinn des Fragmentes V. 12–13 als beabsichtigte Einleitung der Prophetenklage ist damit nicht erklärt. Was nämlich hat die Redaktion bewogen, diese Worte dem Propheten Jeremia in den Mund zu legen? Die Erklärer, die V. 12–13 als jeremianisch ansehen, haben da folgerichtiger gedacht. Nach Weiser läuft die Aussage jener Verse auf die Bitte in V. 14 zu, wo der Prophet die in V. 12–13 explizierte Erkenntnis auf seine Person hin verifiziert²⁴. In Anbetracht dieser Tatsache stellt sich folgende Frage: Ist möglicherweise V. 14 der Prüfstein, an dem sich die Zugehörigkeit bzw. Abtrennung der VV. 12–13 in bezug auf die Prophetenklage endgültig erweist?

Kein Erklärer hat bisher an der ursprünglichen Zugehörigkeit von V. 14 zur Konfessio V. 15–18 gezweifelt. Das hier ausgesprochene Vertrauensbekenntnis scheint, da es ein für die Klagepsalmen üblicher Topos ist (Ps 6, 3; 22, 22; 31, 17; 41, 5; 60, 4), auch als Einleitung einer Prophetenklage durchaus passend. Hinzu kommt, daß die auffällige parallele Verwendung beider Bitten in V. 14 den Wunsch Jeremias nach persönlicher Heilung, im Gegensatz zu der Verwünschung seiner Feinde in V. 18, noch zu verstärken scheint. V. 14 aber fügt sich dennoch nicht so gut in die Konfessio ein, wie es zunächst den Anschein erweckt; denn was bedeutet hier die ausdrücklich an Jahwe gerichtete Bitte um „Heilung“ und „Rettung“, deren Erfüllung der Sprecher so gewiß ist?

Das Verbum *rp'* („heilen“) hat neben seiner allgemeinen Bedeutung als Erlösung aus jedweder Not besonders in der Prophetie einen speziellen Wortsinn erhalten. Die entsprechenden Stellen gerade im Buch Jeremia, wo von Jahwe als demjenigen gesprochen wird, der Israel heilt (3, 22; 30, 17; 33, 6), zeigen, daß es um die Wiederherstellung eines Verhältnisses geht, das mit dem Gottesgericht wegen der Sünden des Volkes zerbrochen ist und das deshalb nur von Jahwe selbst wieder neu geschaffen werden kann (14, 9). Die Bitte um Rettung (*jš^c*), auch wenn sie keinen derart speziellen Aussagegehalt entwickelt hat, erscheint im Buch Jeremia gleichfalls vornehmlich als Bitte des wegen des göttlichen Zornes klagenden Volkes und steht in einem Kontext, der deutlich macht, daß aus diesem Grund kein anderer als Jahwe helfen kann (2, 27; 8, 20; 11, 12; 14, 8)²⁵. Unter dieser Voraussetzung erhält jetzt V. 14 eine sehr eindeutige Aussage: Der Vers als ganzer stellt eine Bitte um die Überwindung einer Gerichtssituation dar, eine Bitte, die der Beter aber gleichzeitig schon als ein Bekenntnis

²³ RUDOLPH, 117; AHUIS, 118.

²⁴ WEISER, 148.

²⁵ Daß bei den Verben *rp'* und *jš^c* die Beziehung auf das Ganze des Volkes das Ursprüngliche ist und den Hintergrund der Übertragung auf den einzelnen bildet, hat auch GRAF REVENTLOW, jedoch mit anderen Schlußfolgerungen für die Konfessio, erkannt (236).

der Zuversicht formuliert. Mit der persönlichen Not des Jeremia, der sich in der folgenden Klage mit der Theologie seiner Gegner auseinandersetzt und der zudem, nach der Aussage von V. 17 zu urteilen, sich selbst mit in das kommende Unheil einbezieht, hat V. 14 nichts zu tun. Man darf daher mit gutem Grund vermuten, daß die VV. 12 – 14 zusammengehören und der Konfessio erst sekundär zugefügt worden sind.

In der verbleibenden Prophetenklage V. 15 – 18 ist es vor allem V. 16, der den Erklärern immer wieder Anlaß bot, einen Eingriff in den Textbestand vorzunehmen. Der masoretische Text wirkt unverständlich und die Punktation von *mr^ch* als *mērō^cāē* ist dem Gedankengang derart inkongruent, daß die übliche Abänderung nach einer Form *rā^cā*, zumal sie von den Textzeugen nahegelegt wird, unvermeidlich erscheint²⁶. Daß die masoretische Lesart damit von vorneherein als „unmöglich“ disqualifiziert wird²⁷, hat vor allem zwei Gründe: Einmal scheint der Hinweis auf den Hirtendienst in Verbindung mit dem Dienst des Propheten ungewöhnlich. In diesem Zusammenhang stellt denn auch Ittmann fest, daß sonst im Jeremiabuch das Amt des Hirten ausschließlich eine Chiffre für das königliche Amt darstellt²⁸. Eine weitere Schwierigkeit zeigt sich bei jener Übersetzung, die *min* vor *r^ch* zum vorangehenden Verb *'ūs* zieht und M folgendermaßen versteht: „Ich aber habe mich nicht entzogen dem Amt des Hirten in deinem Dienst“²⁹.

Obwohl dieser Übersetzungsvorschlag den masoretischen Text ernst zu nehmen versucht, konnte er sich nicht durchsetzen. Es erhebt sich nämlich die Frage: Wie ist das Amt des Hirten in bezug auf den prophetischen Dienst mit Inhalt zu füllen? Weiser sieht hier den Propheten in einem Zwiespalt mit den eigenen Wünschen und dem Gehorsam, den das Prophetenamt in seelsorgerlicher Fürbitte (= Amt des Hirten) und Drohungen in Gottes Dienst ihm auferlegte³⁰. Daß die meisten Erklärer eine derartige Interpretation des prophetischen Hirtendienstes in den Bereich der Vermutung verwiesen, ist nicht verwunderlich. Bleibt also nur die Kapitulation vor der masoretischen Lesart in V. 16? Hier hilft zunächst eine wortgetreue Übersetzung weiter: „Ich habe mich nicht gedrängt weg vom Hirtendasein hinter dich (d. h. in deine Nachfolge).“ Diese auf den ersten Blick recht merkwürdige Aussage vom Hirtendasein in bezug auf den Propheten hat bei Rudolph eine Assoziation hervorgerufen, die dieser jedoch nicht weiter verfolgt hat. So gibt er lediglich zu bedenken, ob der masoretische Text „weg vom Hirte-sein“ nicht vielleicht in Erinnerung an Am 7, 15 („hinter der Herde weg“) geschrieben worden sei³¹.

Mit der Bedeutung eben dieser Stelle, die zu den in Am 7, 14 genannten Berufen in einem sichtlichen Widerspruch steht, setzt sich eine Untersuchung von H. Schult

²⁶ Nach Aq., Sym., Syr. ändern in *mērā^cā* oder *b^erā^cā* GIESEBRECHT, 101; CONDAMIN, 145; Andere Erklärer schlagen in Angleichung an Jer 15, 11 (*l^etōb*) die Lesart *l^erā^cā* vor: NÖTSCHER, 278; RUDOLPH, 116; BRIGHT, 116; ITTMANN, 126 / A. 44; AHUIS, 115.

²⁷ So VOLZ, 188.

²⁸ ITTMANN, 126 / A. 444.

²⁹ GIESEBRECHT, 102; WEISER, 143.

³⁰ WEISER, 148.

³¹ RUDOLPH, 116.

auseinander. Wie Schult zeigen kann, steht Am 7, 15 in einer Reihe weiterer Texte, die ein und derselbe Zug miteinander verbindet: Ein (unbegüterter) Hirt oder Landmann wird bei oder unmittelbar aus seiner beruflichen Alltagsarbeit von höchster Stelle (Gott oder seinem Mittelsmann; Repräsentanten des Volkes) zu politisch führender Tätigkeit, zum Dichter oder zum Propheten berufen. Unter den hier in Frage kommenden alttestamentlichen Stellen – Schult führt darüber hinaus auch Beispiele altorientalischer und klassischer Literatur an – sind außer Am 7, 15 folgende zu nennen: 2 Sam 7, 8; Ex 3, 1 ff.; 1 Sam 11, 5 ff.; 1 Kön 19, 19–21; Ri 6, 11 f. Aus der Gleichförmigkeit dieses Materials geht deutlich hervor, daß es sich bei der „Berufung zum Hirten“ um ein literarisches Motiv handelt, bei dem an einen historisch-biographischen Sachverhalt, der im Einzelfall nicht ausgeschlossen ist, kaum zu denken ist. Es ist vielmehr die Funktion des Motivs, einen Außenseiter, der keine Rückendeckung durch historische Kontinuität hat, als Berufenen zu legitimieren. Es soll betont werden, daß Gott ihn zu dem gemacht hat, was er ist, als er ihn aus dem Nichts (Hirtendasein) erhob³². Über Schult hinaus muß jedoch noch ein zweiter entscheidender Grund für die Verwendung und Weitergabe des Motivs in so verschiedenen Zusammenhängen genannt werden. Bei einem Vergleich der in Frage kommenden Texte stellt man nämlich fest, daß es sich in ihnen um die Legitimation des Retters oder des von Jahwe Beauftragten im Krieg gegen die Fremdvölker und somit um eine Entscheidung gegenüber den Gegnern handelt. Das ist auch der Grund, warum das Motiv nicht nur bei den Rettergestalten der Frühzeit, sondern auch bei den als Retter verstandenen Propheten im umgekehrten Jahwekrieg, dem Krieg Jahwes gegen sein eigenes Volk, begegnet. Vor diesem Hintergrund tritt nun das Aussageprofil der hier zur Diskussion stehenden Stelle Jer 17, 16 – die Schult übrigens in seiner Textsammlung nicht anführt – deutlich hervor. Wenn Jeremia in seiner Klage auf das Hirtenmotiv anspielt, will er sagen: Ich habe mich nicht gedrängt in die Position desjenigen, der einen Jahwekrieg gegen Juda herbeiführen soll und, so fährt der Text in V. 16b jetzt sinngemäß fort, ich habe auch den Unglückstag nicht herbeigesehnt. Unter diesem Blickwinkel ergibt der masoretische Text einen hervorragenden Sinn und darf auf keinen Fall geändert werden. Wenn man dazu bedenkt, daß die von Schult angeführten alttestamentlichen Stellen in die deuteronomische Zeit gehören, in deren Kontext ja auch die Verkündigung des Propheten Jeremia zu orten ist, dann hat sich damit eine zusätzliche Stütze der oben geführten Argumentation gefunden. Die allgemein favorisierte Übersetzung *l'ra'cā* („zum Bösen“), wie sie die alten Übersetzungen nahelegen, kann jetzt nur noch als eine Textglättung der nicht mehr verstandenen masoretischen Vorlage begriffen werden.

III. Die Aussage von Jer 17, 1–18

A. Die Klage des Mittlers Jer 17, 15–18

In V. 15 und V. 16 vergleicht der Prophet Jeremia sein eigenes Verhalten gegenüber dem Wort Gottes mit dem einer Gruppe, die in Furchtlosigkeit, ja geradezu in

³² H. SGHULT, Am 7, 15a und die Legitimation des „Außenseiters“, in: *Probleme biblischer Theologie*, FS G. VON RAD, München 1971, 462–478.

selbstsicherer Gewißheit das Eintreffen des göttlichen Wortes fordert. Spricht hier die beißende Skepsis, der blanke Zynismus der Gegner Jeremias, welche die Wahrheit seiner Worte deshalb in Zweifel ziehen können, weil kein Unheil am Horizont sichtbar ist? Oder ist dieser freche Spott nur die äußere Seite eines Bewußtseins, das sich dem Propheten grundsätzlich überlegen weiß? V. 16 gibt uns Aufschluß darüber. Hier weist Jeremia zwei Dinge von sich: Er hat sich weder in Jahwes Dienst gedrängt (*'ûš*) noch hat er den Unglückstag herbeigesehnt (*'wh*). „Jahwes Handeln herbeisehnen“ ist aber genau das, was die Kontrahenten des Jeremia tun. Dabei ist zumindest auffällig, daß das Wort *'wh* („herbeisehnen“) in Am 5, 18 zur Charakterisierung jenes Volkes gebraucht wird, das in der kultischen Bitte um das Erscheinen Jahwes seinen Tag, an dem er Israels Feinde vernichtet, herbeiwünscht und das offenbar des Heiles gewiß ist. Auf diesem Hintergrund stellt die Rede der Gegner, mit der sie den Propheten und seine Botschaft durch Diffamierung bloßstellen wollen, ein theologisches Gegenprogramm dar. Gegen dieses Heilsbewußtsein, das blind machte gegen jede anders geartete Verkündigung, haben die Gerichtspropheten immer wieder ankämpfen müssen. Mehr als ein Jahrhundert zuvor hatte schon der Prophet Amos gedroht: „Wehe denen, die den Tag des Herrn herbeisehnen. Was nützt euch denn der Tag des Herrn? Finsternis ist er, nicht Licht“ (5, 18). Auch für Jeremia ist es klar, daß der Tag des Herrn ein *jôm 'anûš* („ein unheilvoller Tag“) ist.

Was aber will Jeremia sagen, wenn er sich im zweiten Teil seines Unschuldsbekenntnisses dessen rühmt, einen solchen Tag nicht herbeigewünscht zu haben? Die Erfolglosigkeit seiner Verkündigung hätte ihm zu einer solchen Bitte wahrlich Anlaß genug geboten. Man braucht nur daran zu denken, daß König Jojakim die Buchrolle des Jeremia, in die dieser seine Verkündigung zur Orientierung des Königs und des Volkes geschrieben hatte, Stück für Stück entzweigeschnitten und ins Feuer geworfen hatte. Doch niemals ist der Prophet so weit gegangen, Gott zu drängen, daß er das Strafgericht vollstrecke. Denn seine Gerichtsreden gegen das Volk waren kein Ausdruck persönlicher Wut und Verärgerung. Hinter ihnen stand vielmehr das Bewußtsein der richtenden Nähe Gottes, der durch die Worte des Propheten das in seiner Sünde verhärtete Volk zur Einsicht führen wollte. Dann aber ist das prophetische Unschuldsbekenntnis eine Art Reinigungseid des Propheten vor Jahwe. Jeremia will damit Jahwe auf eine Diskrepanz aufmerksam machen, die zwischen dem von Gott gewollten Dienst des Propheten und dem tatsächlichen Ergehen Jeremias besteht. In diesem Zusammenhang gewinnt auch die Aussage von V. 16c ihren Sinn. Der Appell an den allwissenden Gott hat hier die Funktion einer Rechtfertigung des Propheten, das ihm Widerfahrene als im Willen Gottes verankert herauszustellen. Letzteres ist auch der Grund, warum Jeremia, der seine Integrität Gott gegenüber mit gutem Gewissen behaupten kann, in jene Furcht gerät, von der uns V. 17 berichtet. Ein kurzer Blick auf die übrigen Konfessionen mag dies verdeutlichen. Während Jeremia in seinen ersten beiden Gerichtsklagen in Jer 12 und Jer 15 noch unterschieden hat zwischen Frevlern und Gerechten, zwischen seiner Integrität und der Sündhaftigkeit seiner Gegner, und aus diesem Grunde Jahwe den Vorwurf gemacht hat, Gerechtigkeit zu verdrehen, weil er, der Prophet, von allen erdenklichen Nöten getroffen wird, die eigentlich Schuldigen aber frei ausgehen, nimmt Jeremia in Jer 17 eine andere Position ein: Er weiß nun, daß, so gewiß der Zornestag Gottes kommt, keiner frei ausgehen wird. Die Reaktion seiner Gegner (V. 15) hat ihn in

dieser Überzeugung nicht irre gemacht, sondern nur noch bestärkt³³. Welch bittere Wirklichkeit dieser Einsicht folgt, zeigt uns nach dem Untergang Jerusalems die Klage der personifizierten Stadt im Buch der Klagelieder: „Am Boden liegen in den Gassen Kind und Greis. Die Mädchen und die jungen Männer fielen unter dem Schwert. Du hast sie erschlagen am Tag deines Zornes, geschlachtet, ohne zu schonen. Wie zum Festtag hast du gerufen die Schrecken ringsum. Am Zorntag des Herrn gab es keinen, der entkam und entrann. Die ich hegte und großzog, mein Feind hat sie vernichtet“ (Klgl 2, 21. 22). Der Prophet, der in seiner Klage das Ausmaß des göttlichen Zornes zu erahnen beginnt, erschrickt nicht allein vor den kommenden Ereignissen, sondern vor Gott selber. Ist das noch der Gott der Verheißung, der alle Wege des Volkes begleitet und mit seinem Wort dessen Geschichte durchlichtet hat? Obschon Mitwiser der göttlichen Zukunft, bleiben dem Propheten doch die Schickungen Jahwes unbegreiflich. Deshalb wünscht sich Jeremia, der nicht nur sein Wissen um Gott gefährdet sieht, sondern der auch Gefahr läuft, von seinen Gegnern, die er in V. 18 ausdrücklich „meine Verfolger“ nennt, ausgelöscht zu werden, daß Jahwe doch denen zum Schrecken werde, die in ihrer Anmaßung meinten, an seinem Wort vorbeigehen zu können: „Meine Verfolger sollen zuschanden werden, nicht ich will zuschanden werden, verderben sollen sie, nicht ich will verderben. Bringe über sie den Tag des Unheils, mit einem doppelten Schlag zerbrich sie“ (V. 18). Wenn Jeremia jetzt den Tag des Unheils herbeiwünscht, so liegt hierin kein Abfall von der Haltung vor, deren er sich in seinem Unschuldsbekenntnis V. 16 noch rühmte. Nicht selbstsüchtige Rachewünsche bilden den Hintergrund seiner Bitte, sondern die Hoffnung, daß Jahwes Gerechtigkeit, die das Volk als ganzes strafen wird, dem Jahwetreuen und dem Frevler in einer je anderen Weise erfahrbar werde: ersterem zum Heil, letzterem zum Unheil³⁴. Wenn in der Folgezeit ein Redaktor in den Wortlaut der Mittlerklage eingriff und sogar ihren Textbestand erweiterte, so geschah dies sicher nicht, um hier eine unpassende Prophetenklage einzuebnen. Die Auseinandersetzung mit ihr erfolgte ja zu einer Zeit, da das von Jeremia angekündigte Gericht bereits eingetroffen war. In dieser späteren Situation galten die Gerichtspropheten nicht mehr als diejenigen, die das Volk verwirrten. Sie waren für das Gottesvolk vielmehr die

³³ In seiner Untersuchung zu Jer 17 stellt ITTMANN fest, daß diese Prophetenklage eine „Wendepunkt“-Funktion innerhalb der Konfessionen einnimmt, deshalb, weil der Prophet sich hier zum erstenmal selbst in das Gericht miteinbezieht. Für den Propheten jedoch hat diese Einsicht zur Folge, daß ihm seine Verkündigung zum Problem wird und er in der Gefahr steht, die Zweifel der Gegner an der Wahrhaftigkeit seiner Botschaft (V. 15) aufzunehmen. Aus dem selbstsicher auftretenden Propheten ist ein verunsicherter, zweifelnder Prophet geworden (162). Eine solche Interpretation der prophetischen Nöte ist jedoch anfechtbar. Wir haben keine Auskunft darüber, daß Jeremia je an der Wahrheit seiner Botschaft gezweifelt hätte. Wohl aber haben wir ein Zeugnis darüber, daß er sich im Zweifelsfall durchaus der göttlichen Freiheit bewußt blieb. Das zeigt seine Reaktion gegenüber dem mit einem anderen Wissen über Gottes Handeln redenden Propheten Hananja, der Jeremia in einer groß angelegten Aktion öffentlich bloßstellt. Jeremia, der kein Gotteswort parat hat, schweigt und geht seines Weges (Jer 28). Nicht aus dem Zweifel an seiner Botschaft resultieren des Jeremia Schwierigkeiten. Von der Gewißheit seiner Verkündigung ist er durchaus überzeugt. Woran er leidet, ist die Tatsache, daß er den hinter dem Gerichtswort stehenden Gott nicht mehr versteht.

³⁴ In diesem Wunsch wird das Problem der exilisch-nachexilischen Zeit sichtbar, der es bei der Annahme des Gerichtes um die Aufarbeitung der Frage nach der individuellen Vergeltung geht (Ez 18).

Autoritäten schlechthin. Kein Wunder, daß ausgerechnet das Schicksal des Jeremia, der das Volk bis in den Untergang hinein begleitet hatte, jetzt neu und mit anderen Augen betrachtet wurde. Als eine erste Stellungnahme zu dem Dienst des Propheten ist die Auseinandersetzung mit den Mittlerklagen von entscheidender Bedeutung nicht nur für das Verständnis des Prophetischen, sondern auch für dessen Wirkungsgeschichte.

B. Die Klage des leidenden Gerechten Jer 17, 12 – 18

Die *Konfessio* beginnt jetzt mit einem Lobpreis des Tempels, erstaunlich, wenn man bedenkt, daß der Tempel doch durch das Gericht zu einem Ort der Gottverlassenheit geworden war. „Unser heiliger, herrlicher Tempel, wo unsere Väter dich priesen, ist ein Raub der Flammen geworden; alles, was uns lieb war, liegt nun in Trümmern“ klagt nach Jes 64, 10 die Gemeinde im Exil. Weshalb also hier die Hervorhebung der Tempelruine? Wenn V. 12 wirklich die erste Zeit nach der Zerstörung Jerusalems im Jahr 586 v. Chr. reflektieren würde, wäre ein solcher Hymnus recht befremdlich, wenn nicht gar eine illusionäre Verzeichnung der tatsächlichen beklagenswerten Zustände. Vielmehr wird dieser Text nur aus der Zeit des zweiten Tempels her verständlich, die, wie die Darlegung des Buches Tritojesaja sowie des Buches Haggai beweist, mit dem Zeitpunkt der Tempelweihe auch ein neues theologisches Programm verbindet: Jahwe selbst baut Zion wieder auf und macht es zum Mittelpunkt der Völkerwelt. Zuvor hatte schon der Exilsprophet Ezechiel dem verzweifelten Volk die Rückkehr der Herrlichkeit Jahwes in den Tempel verkündet (Ez 43, 7) als Umschreibung dafür, daß Gott kein Gefallen am Tod des Sünders hat und daher die Umkehr neu gewährt (Ez 18, 32).

Diese Überzeugung, den Gott des Gerichtes auch als den Gott der Liebe wiederzuerkennen, ist der Grund für die Anrede Jahwes als „Hoffnung Israels“ in V. 13a und für das vertrauensvolle Bekenntnis in V. 14. Daß Gott vergeben könne und wolle, das war von Anfang an die dem Glauben Israels geschenkte Gewißheit. Das Erschreckende jedoch war, daß diese Vergebungsbereitschaft Gottes von seinem Volk mißbraucht worden war. Alles Rufen und Mahnen Jahwes hatte gerade das Gegenteil, nämlich die bewußte Abkehr von ihm bewirkt. Aus diesem Grund erschien eine Rettung Israels menschlich gesehen unmöglich. Wie um eine Zuwendung Gottes gerungen wurde, zeigen die Klagen des Volkes im Exil: „Du Israels Hoffnung, sein Retter zur Zeit der Not, warum bist du wie ein Fremder im Land und wie ein Wanderer, der nur über Nacht einkehrt?“ (Jer 14, 8). „Warum hast du uns so geschlagen, daß es für uns keine Heilung mehr gibt?“ (Jer 14, 9). Angst erfaßte die Klagenden, daß Jahwe den Tempel, den „Thron der Herrlichkeit“ verwerfen möge (vgl. Jer 14, 21). Im Vergleich zu diesen Aussagen klingen die VV. 12–14 wie eine erlösende Antwort. Der Thron der Herrlichkeit, der Tempel steht, er bleibt „erhaben von Anbeginn“. Jahwe hat sich als die Hoffnung des Volkes auch durch das Gericht hindurch erwiesen. In diesem Zusammenhang muß auffallen, daß die Aussage von V. 13 sich auf ein authentisches Jeremiawort stützt: „Denn mein Volk hat ein doppeltes Unrecht verübt: Mich hat es verlassen, den Quell lebendigen Wassers, um sich Zisternen zu graben, Zisternen mit Rissen, die das Wasser nicht halten“ (Jer 2, 13). Was dort Anklage gegen ein von Jahwe

abgefallenes Volk war, ist in der Reflexion zu einer grundsätzlichen Erkenntnis über Jahwes richtende Gewalt geworden. Diese aber braucht nur der zu fürchten, der sich von Gott abwendet.

Unter diesem Blickwinkel ergeben sich Akzentverschiebungen in der ursprünglichen Aussage der *Konfessio*, der Klage des Mittlers. Durch die Verbindung mit dem Hilferuf V. 14 bezieht sich die Frage der Gegner in V. 15 jetzt auf das Ausbleiben der Hilfe Jahwes. Die Anfechtung des Propheten aber (V. 16. 17) wird durch die Vorschaltung des Bekenntnisses der Zuversicht in V. 14 ihrer eigentlichen Problematik entschärft. Jeremia erscheint jetzt als ein Vorbild für den trotz aller Schwierigkeiten auf Gott vertrauenden Frommen im Exil.

Als Ergebnis läßt sich festhalten, daß Jer 17, 12 – 14 aus der Zeit um 500 v. Chr. stammt. Ein Redaktor hat hier unter Zuhilfenahme echter Jeremiaworte einen Gebetstext für den einzelnen Frommen komponiert und ihn der authentischen Prophetenklage vorangestellt. Dadurch ist aus der Klage des Mittlers die Klage des leidenden Gerechten geworden. Das aber bedeutet, daß hier eine Gemeinde ihr religiöses Bewußtsein am Dienst des Propheten aufrichtet und seinen Weg, sich trotz aller Anfechtung zu Jahwe als seine Zuflucht bekennen, als den einzig möglichen begreift, und das in einer Wertsituation, die den Gläubigen in eine ständige neue Glaubensbewährung stellt. Die Situation des einst bespöddenen, verspöddeten und mit Haß verfolgten Propheten wird hier zum Paradigma für das Weltverhältnis einer neuen Gemeinschaft des Volkes Gottes.

C. Der Kontext Jer 17, 1 – 11

Schaut man jetzt auf den größeren Kontext der *Konfessio*, so hat man eher den Eindruck eines Textmosaiks als den einer wohlgeordneten Redaktion. V. 1 – 4 enthält eine Feststellung der Verderbtheit Judas sowie eine Gerichtsdrohung; in V. 5 – 11 reihen sich Weisheitssprüche aneinander über Menschen, die sich an Jahwe halten bzw. von ihm abwenden. V. 11, der von dem mit Unrecht erworbenen Reichtum spricht, fällt scheinbar völlig aus dem Rahmen. In V. 12 beginnt die redaktionelle Prophetenklage. Verschiedene Themen, Formen, Situationen. Wo liegt das dieser Redaktion zugrundeliegende Prinzip? War es wirklich der Redaktor der *Konfessio*, der auch ihren Kontext gestaltet hat? Dann müßten sich zumindest die entscheidenden Gedanken der VV. 12 – 14 in ihrem Kontext wiederfinden. Tatsächlich läßt sich eine diesbezügliche Stichwort- und Gedankenverbindung nachweisen. So ist die Vorstellung von Jahwe als dem Quell lebendigen Wassers (V. 13) der Hintergrund des Bildmaterials in V. 5 – 8, und die Aussage über den Untergang der Gottlosen in V. 13 bildet die Quintessenz der Gerichtsankündigung für Juda in V. 1 – 4. Darüber hinaus fällt auf, daß es sich eng an authentische Jeremia-Worte haltende Aussagen sind, die das Gerüst der Komposition bilden, wie die bittere Feststellung über die Bosheit des Herzens in V. 1 und V. 9 (vgl. Jer 4, 4; 5, 23), die Aussage über Jahwe als den Herzensprüfer in V. 10 (vgl. Jer 11, 20; 12, 3; 20, 12; 32, 19) und die Ankündigung des Gerichtes über das Volk in V. 3 – 4 (vgl. Jer 15, 13 – 14). Worin aber liegt der tiefere Sinn dieser

Zusammenstellung? Hatten wir angesichts der Bearbeitung der *Konfessio* erkannt, daß dort die Situation des Propheten selbst zum Paradigma für die Situation der nachexilischen Gemeinde geworden ist, so sind es in der Komposition V. 1 – 11 die Umstände des von Jahwe verfügtten Gerichtes an Juda, die einer grundsätzlichen Betrachtung unterworfen werden. Der Grund ist klar: In dieser Lage soll das Beispiel des Propheten als die einzig sinnvolle Alternative herausgestellt werden.

Leitwort der Komposition, um das die drei Abschnitte V. 1 – 4; V. 5 – 8; V. 9 – 11 kreisen, ist der Terminus *lēb* („Herz“). V. 1 – 4 ist eine aus verschiedenen Traditionen komponierte Anklage und Gerichtsankündigung an Juda. Hinter V. 1 steht die Erkenntnis des Propheten, daß Judas Sünde nicht so leicht getilgt werden kann, denn die böswillige Opposition gegenüber Jahwe ist tief im Herzen des Menschen verwurzelt. Ein erster Glossator hat die prophetische Einsicht weitergeführt und das Verhalten seiner eigenen Generation als einen anklagenden Beweis angeführt. „Und in die Hörner eurer Altäre“ ist eine Glosse, die deutlich machen will, wie tief das Übel eingedrungen ist, wenn hier nach der bitteren Erfahrung der als Gericht Gottes verstandenen Ereignisse von 586 v. Chr. auf einen Götzendienst angespielt wird, von dem auch andere zeitgenössische Texte wissen (vgl. Jer 44, 15 ff.; Jes 57). Ein zweiter Glossator fühlte sich genötigt, diese Anklage durch einen geschichtstheologischen Beweis zu vertiefen, wenn er in V. 2 erklärend bemerkt, daß dieser Götzendienst der Söhne jenem Synkretismus der Väter in vordeuteronomischer Zeit entspricht, gegen den sich vor allem der Prophet Elia gewandt hat. Die VV. 3 und 4 stellen ein von der Redaktion bearbeitetes jeremianisches Drohwort dar, das den Verlust aller menschlichen Machtmittel, ja sogar den des Heilsgutes, des Landes, wegen der Sünden des Volkes in Aussicht stellt. Der Grund für den Untergang Judas liegt also nicht in einer vermeintlichen Lust Jahwes am Töten begründet, sondern in der Verkehrtheit des Menschen. Ein Bearbeiter hat hier aus der bitteren Erfahrung des Unterganges heraus V. 3 als eine Anrede an Zion gestaltet, um der Zerstörung Zions als von Jahwe gewollt Rechnung zu tragen. In V. 4c dagegen bringt er seine Erkenntnis über das unabsehbare Ausmaß des göttlichen Zornes (vgl. Kgl 1, 13c; 5, 22), das sich in den trostlosen Verhältnissen nach 586 v. Chr. widerspiegelt, mit ein.

Die VV. 5 – 11 stellen eine Art paränetische Nutzenanwendung der Erkenntnis dieser Zusammenhänge dar. Im ersten Teil V. 5 – 8 geht es um die Alternative, die sich dem Menschen immer auftut, sobald er Gott als Gott und sich selbst als ein Selbst erfaßt: Gott zum Mittelpunkt zu wählen oder das Selbst. Der zweite Teil V. 9 – 11 spricht nach der Entscheidung für die erste Alternative von Jahwe als der richterlichen Macht schlechthin.

V. 5 warnt vor dem Vertrauen auf Menschen. Jahwe selber spricht den Fluch aus und disqualifiziert das Vertrauen auf Menschen. Hier fällt der Terminus „Fleisch“ für Mensch auf, ein Begriff, der ja die Menschheit wegen ihrer Vergänglichkeit und Ohnmacht qualitativ vom göttlichen Wesen als Geist unterscheidet (vgl. Gen 6, 3.12; Jes 31, 3; 40, 6; Ps 56, 5). Gemeint ist hier eine ganz bestimmte Art des Sichverlassens auf Menschen. Der Terminus *bṭḥ* („vertrauen“) bedeutet nämlich einen existenzbe gründenden Vorgang, eine absolute und ausschließliche Hingabe. Wer in dieser Weise Menschen zu seinem „Gott“ macht, der stellt sich außerhalb des von Jahwe Gebotenen

und zieht das Unheil auf sich. Nach V. 6 gleicht er einem elenden, mühsam in der Steppe um eine kärgliche Existenz kämpfender Strauch. Gesegnet ist dagegen der Mensch, der sein Leben auf der Gegenwart Jahwes aufbaut und sich in allem auf ihn verläßt. Er ist wie ein Baum, direkt am Wasser gepflanzt, dem auch die Hitze, d. h. die Härte des Lebens, nichts anhaben kann³⁵. Noch einmal ist in V. 9 von der Heillosigkeit³⁶ des menschlichen Herzens die Rede, die, wie die VV. 1 – 4 richtig erkannt und die VV. 5 – 8 reflektiert haben, mit dem gebrochenen Verhältnis des Menschen zu Gott zusammenhängt. Aus diesem Grund hatte schon das Deuteronomium den Menschen aufgerufen zum Hören und Handeln „von ganzem Herzen und von ganzer Seele“ (4, 29; 6, 5) und ihm geboten, sein Wissen um Jahwes Taten in seinem Herzen zu bewahren (4, 9. 39; 6, 6). Demgegenüber sind die Propheten mehr und mehr von der Erkenntnis durchdrungen, daß das Herz ihrer Hörer verbohrt (Jer 3, 17; 7, 24; 9, 13), hart (Ez 2, 4; 3, 7) und deshalb erkenntnisunfähig ist.

Die unbegreifliche Tatsache, daß das von Jahwe erwählte und mit allen Heilsgütern gesegnete Volk sich dennoch von ihm abgekehrt hat, läßt eine Bosheit erkennen, die nur der in seiner Tiefendimension erahnt, der um die Heiligkeit Gottes weiß. Das ist der Hintergrund für die Aussage über die Tücke des menschlichen Herzens in V. 9. Weil sich aber der Mensch selten, oft überhaupt nicht darüber Rechenschaft gibt – Jeremias Leiden resultiert ja aus der diesem Mangel an Gotteserkenntnis entspringenden Bosheit – kann nur Gott der letzte Richter über menschliches Planen und Handeln sein. Unter dieser Hinsicht wird auch die Stellung und vor allem der Sinn von V. 11 deutlich, der für viele Erklärer unvermittelt und ohne tiefere Einbettung in den Kontext erscheint. Es geht um den unrechtmäßig gewonnenen Reichtum, der dem mit entsprechenden Praktiken handelnden Menschen genommen wird. Der Bezug zu der Strafandrohung für Juda in V. 3 und 4, das seine Schätze, sein Vermögen und sein Erbteil lassen muß und das wegen seiner Sünden zum Sklaven seiner Feinde gemacht wird, ist unübersehbar. Was gemeint ist, ist eindeutig: Ein in Abkehr zu Gott geschaffener Selbststand, gleichgültig in welcher Weise, trägt den Keim des Verfalls in sich.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Textsammlung Jer 17, 1 – 11 eine unter Zuhilfenahme echter Jeremia Worte verfaßte Redekomposition darstellt, die sich an das

³⁵ Im Vergleich mit Ps 1, der unserer Stelle besonders nahesteht, wird der Sinn der hier verwendeten Bilder noch deutlicher. Im Psalm wird der Gerechte verglichen mit einem Baum, „der seine Frucht gibt“, während es in Jer heißt: „er läßt nicht ab, Frucht zu bereiten“. Wie M. WEISS bewiesen hat, geht es im Gebrauch der ersten Ausdrucksweise darum, das Wesen eines Gerechten zu beschreiben, in Jer dagegen um das Los eines Gerechten, der auf Gott vertraut (Die Methode der „Total-Interpretation“, in: VTS 22, 1972, 88 – 112. 108 – 112). Aus diesem Grund beginnt auch der Psalm mit dem „weltoffenen“ *ʿšrj*, während Jer 17, 7 mit dem sakralgewichtigen *brwk* anhebt (H. J. KRAUS, Psalmen, Neukirchen ¹⁹⁷⁸, 138), was zusammen mit der Einleitung „so spricht Jahwe“ im V. 5 den liturgischen Charakter des Verses und der Komposition unterstreicht.

³⁶ *ʿanuš* („böse, heillos“) in V. 9 steht in V. 16 (hier aber *ʿanuš*) als Charakterisierung für den Tag des Gerichtes. Soll derselbe Wortgebrauch in V. 9 für das Wesen des menschlichen Herzens und in V. 16 für den Zornestag einen Tun-Ergehen-Zusammenhang nahelegen?

Schema der im Exil entwickelten Alternativpredigt³⁷ anlehnt. Der Sinn dieser Redekomposition ist es, auf der einen Seite die in der Verderbnis des Menschenherzens gründende Schuldverfallenheit Judas aufzuweisen und auf der anderen Seite dem Umkehrwilligen die Entscheidung für Jahwe zu ermöglichen, weil hierin allein für ihn der Weg zur Rettung beschlossen liegt.

IV. Die theologische Bedeutung der redigierten Prophetenklage und ihres Kontextes.

„Warum will Gott so sehr, daß wir auf dem härtesten Weg zu Ihm kommen?“ Mit dieser Frage begann unsere Auseinandersetzung mit den Nöten des Propheten Jeremia, deren Problematik, wie die Redigierung der *Konfessio* gezeigt hat, immer auch unsere eigene ist. Mit ihr wollen wir jetzt am Schluß dieser Untersuchung über Jer 17, 1 – 18 die theologische Bedeutung der redigierten Prophetenklage und ihres Kontextes bedenken.

„Warum will Gott so sehr, daß wir auf dem härtesten Weg zu Ihm kommen?“ Wie sieht eine Antwort auf diese Frage aus? Wie werden wir aus dem Widerspruch, der sich zwischen Gottes Güte und den von ihm gesandten Leiden auftut, erlöst? Die Antwort, die uns Jer 17 gibt, scheint die Verhältnisse auf den Kopf zu stellen. Wenn dort gesagt wird, daß nur der Mensch, der sich an Jahwe hält, ein „immergründer Baum“ ist (V. 8), die von ihm Weichenden aber „verdorren“ (V. 6), daß ihnen der Tod droht (V. 13) und daß Heilung nur von Jahwe kommt (V. 14), was will das anderes heißen, als daß der harte Weg zu Gott um unserer selbst willen hart ist? Eine unerwünschte Antwort ist das nur solange, als ihr Hintergrund nicht erhellt ist. Diesen aber finden wir in der in V. 5 – 8 gestellten Alternative für den Menschen: Gott als Mittelpunkt zu erwählen oder den Menschen. Nur wenn der Mensch sich selbst als Mittelpunkt der Welt begreift und von diesem Standort aus fragt, wie denn Gott in sein Weltbild hineinpaßt, bleibt der Widerspruch zwischen Gottes Güte und den Leiden der Welt unlösbar. Doch Gott existiert nicht um des Menschen willen. Nicht sind wir ernstlich dazu geschaffen, daß wir Gott lieben können, sondern daß Gott uns lieben kann. Aus diesem Grund hängt das Leiden des Menschen mit der Liebe Gottes zusammen, der den Menschen zu seiner Vollendung führen will und dem es, wie es uns Jer 17 lehrt, nicht gleichgültig ist, wie der Mensch in seiner Freiheit darauf reagiert. Nur so läßt sich der Zorn Gottes, wenn er die Illusion der Abwendung von ihm als „Torheit“ (V. 11) entlarvt, als Begleitumstand seiner Güte verstehen. Daß auch Jeremia seinen Dienst trotz aller menschlich begreiflichen Verzweiflung so verstanden hat, zeigt uns das Gebet, das die Redaktion ihm auf Grund seines eigenen Verhaltens im Gottesgericht in den Mund legen durfte und das ihm der leidende Gerechte zu jeder Zeit nachsprechen kann: „Heile mich, Herr, so bin ich heil, hilf du mir, so ist mir geholfen, ja mein Lobpreis bist du“ (V. 14).

³⁷ Vgl. THIEL, 290 – 295. Es handelt sich hierbei um ein bestimmtes, in deuteronomistischen Kreisen zu jeremianischen Aussagen erstelltes Predigtschema, das sich um eine Alternative als ihren Kern gruppiert (Jer 7, 1 – 15; 22, 1 – 5; 17, 19 – 27).

WILSON, Peter Lamborn: *Engel*. Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: W. Kohlhammer. 1981. 200 S., 180 Abb., davon 38 in Farbe, Leinen i. Schuber. 79,- DM.

Nach einem „Vorspiel“ (der Kabbalist, der Philosoph, der Schamane) werden folgende Themen unter folgenden Titeln behandelt: Das Bild der Engel; Die Werke der Engel (Definitionen, der Engel des Herrn, der Logos, Sophia, die Erzengel und Satan, die Bewohner des Paradieses, die Natur des Himmels, Zeit und Raum, Tod und Liebe, Engel-Erotik, die Muse, der Schutzengel), Reisen (Die Himmelsleiter, der Schwarze Elch, Aufsteigen und Entrinnen, Orient und Hyperborea, die wunderbare, nächtliche Reise, visionäre Erzählungen, der Gralszyklus, der Schalk dringt in den Himmel ein, Dionysos und das Paradies), Ritual und Mystik (Engelriten, Anrufung der Engel, Zum Engel werden). Das Werk schließt mit einer Auswahlbibliographie und einem Register. – Die Fülle des hier Gebotenen ist in seiner Darlegung auch bestimmt durch die einfache Feststellung: „Im Abendland denken die meisten Menschen, wenn sie das Wort Engel hören, an das Christentum, viele meinen, nur das Christentum und das Judentum verlangten, daß man an solche Wesen glaube, und nur christliche Künstler hätten sie abgebildet, da das jüdische Gesetz alle derartigen Darstellungen verbiete. Das trifft nicht zu. Wir sind Engeln im antiken Mythos und in der klassischen Philosophie begegnet, wie auch in den Visionen der Schamanen, und wir werden auch bei den Anhängern Zarathustras, im Hinduismus, im Buddhismus, im Taoismus und im Islam auf sie treffen“ (S. 23). – Dennoch wird man sagen dürfen, daß bei aller ausführlichen Behandlung der Religionsgeschichte zum Thema „Engel“ überhaupt, in vorliegendem Buch der Bereich des christlichen Glaubens im Hinblick auf „Engel“ sicher nicht zu kurz gekommen ist. – Als eine der Grundthesen für den christlichen Bereich hält der Verf. fest: „In bezug auf die Engel ist die christliche Kunst weit reicher und fruchtbarer als die christliche Theologie. Die Tatsache, daß es keine jüdische religiöse Kunst gibt und die Schilderung der Engel im Neuen Testament selten und unbestimmt ist, stellte für den christlichen Künstler kein Hindernis dar“ (S. 23). Was die alle Engel verbindende Aussage betrifft, ganz gleich, in welchen religiösen Bereichen sie anzutreffen sind, bemerkt Wilson: „Sowohl nach monotheistischer wie auch nach polytheistischer Tradition sind die Engel Boten Gottes (oder der Götter). Wir haben es dabei mit den Bewohnern einer Zwischenwelt zu tun, und die Funktion von Boten ist vor allem die des Vermittlers . . . Es kennzeichnet die Engel aller Traditionen, daß sie sich zwischen Himmel und Erde hin- und herbewegen gleich den Gestalten, die Jakob in seiner Vision der Himmelsleiter sah“ (S. 37). – Von besonderem Interesse dürften auch sein die Erläuterungen zu „Engelriten“, „Anrufung der Engel“, „Zum Engel werden“ – beachtenswert in diesem Zusammenhang der Ausspruch: „Vollkommene Menschen haben wie Jakob mit dem Engel gerungen und gesiegt – oder, besser gesagt, sie haben um den Engel gekämpft. Sie sind zum Gabriel ihres eigenen inneren Wesens vorgedrungen. In ihnen realisiert der Mensch alle seine Möglichkeiten zur Transzendenz. Auf diese Weise kommt er schließlich von seinen kosmischen Bindungen los – wobei er entdeckt, daß er selbst der Kosmos ist. Aber Transzendenz, Entrinnen, kosmische Größe genügen allein noch nicht. Auch die Immanenz, die Rückkehr, ist nicht weniger wichtig“ (S. 186).

E. Sauser, Trier

DAS GEBETBUCH DES MICHELINO DA BESOZZO. – Eingeleitet von Colin Eisler. Erläutert von Patricia Corbett und Colin Eisler. Faksimileausgabe. München: Prestel-Verlag. 1981.

Das im Besitze der Pierpont Morgan Library New York befindliche Werk besteht aus 95 Pergamentblättern und enthält heute 22 ganzzeitige Miniaturen, die je einem Gebet gegenüberstehen. 25 Gebetsseiten wurden ihrer gegenüberliegenden Miniaturen beraubt. Alle Gebete sind nach der Liturgie geordnet, sie sind den Festen und bestimmten Heiligen des Kirchenkalenders gewidmet. Dieses Werk, um 1410 entstanden, „strotzt nur so von Blumen . . . uninteressiert an genauen botanischen Einzelheiten, fing Michelino das Bild der Blumen weit weniger naturgetreu ein als die Meister jener Handschriften-Werkstatt, in der er gelernt hatte . . . Michelino wählte

viele Blumen ihrer symbolischen und medizinischen Bedeutung wegen“ (22 f.). – Im Hinblick auf die dargestellten Personen heißt es im Kommentar: „Ausdrucksvoll fast bis ins Karikierende zeigte Michelino Apostel und Heilige als leidenschaftliche Männer, grob, besessen, körperlich häßlich und bedrückt von der Größe ihrer Aufgabe. Ergriffen von Gefühlen, verzehrt von Sorge, sind diese Figuren so offen für eine Berufung, wie sie verlassen sind von allem außer ihrem Glauben. Alle Bilder des Gebetbuches zeigen diesen Sinn fürs Dramatische, für die Botschaft. Der Künstler läßt sein Passionsspiel absichtlich auf einer sehr kleinen Bühne stattfinden, er sperrt die Schauspieler in einen schmalen Raum, der eine Konfrontation unvermeidbar macht“ (24). Mit großer Einfühlung stellt schließlich Eisler im Hinblick auf den Grundcharakter dieses Werkes fest: „Seine lichterfüllten Miniaturen, die den Glanz des Höfischen im frühen 15. Jahrhundert widerspiegeln, überraschen heute wie je durch ihre Trauer wie durch ihre Freude“ (28).
E. Sauser, Trier

WARD, Anne – CHERRY, John – GERE, Charlotte – CARTLIDGE, Barbara: Der Ring im Wandel der Zeit. München: Hirmer Verlag, 1981. 248 S. mit 409 Abb., davon 47 in Farbe, 22 Zeichnungen. Leinen 158,- DM.

Die hier angesprochene Thematik ist von hohem anthropologischem, symbolischem, theologischem und künstlerischem Rang. Das Phänomen Ring ist schier „ewig“ und „unüberwindbar“, zumindest seine Bedeutung als „sehr persönliches Zeichen“ (146), es ist „Ausdruck unserer Bedürfnisse, unserer künstlerischen Fähigkeiten und unserer technischen Geschicklichkeit“ (147). – Die Darstellung, die die Kapitel umfaßt: Der Ring in der Antike (A. Ward), der Ring im Mittelalter (J. Cherry), der Ring von 1500 – 1900 (Ch. Gere), der Ring im 20. Jahrhundert (B. Cartlidge), ist auch sehr ergiebig für die christliche Ikonographie und Symbolik, angefangen von Beispielen aus der Antike bis hinein in die Zeit des Mittelalters. Von Bedeutung sind hier Darstellungen aus dem Leben Jesu, Bilder von Heiligen, an ihrer Spitze Maria, wobei hier nur auf einen Ring aus Konstantinopel, E. 12. Jahrh. (Nr. 109, S. 50) verwiesen sein soll, der zusammen mit der Büste Mariens die Inschriften trägt: „Mutter Gottes, hilf Deinem Diener“, „Mutter Gottes, hilf Deinem Diener Michael, Admiral Stryphnos“. In diesem Zusammenhang fällt der Name vom „ikonographischen Ring“ (57), „dessen Name sich von den auf dem Kopf eingravierten Heiligenbildern herleitet. Dieser hauptsächlich englische Ringtyp trat im späten 14. Jahrhundert erstmals auf, und im 15. Jahrhundert waren sowohl Gold- als auch Silberringe dieser Art üblich“ (57). Auch von Bischofsringen wird hier berichtet, die „einen wesentlichen Bestandteil der mittelalterlichen Bischofsweihe“ (58) bildeten. Dabei wird festgestellt: „Ein Bischof besaß im Mittelalter ohne Zweifel mehr als nur einen Ring . . . und man darf deshalb nicht ohne weiteres voraussetzen, daß der Ring, mit dem ein Bischof beigesetzt wurde, sein Weihering gewesen sein muß . . . Ein Merkmal pontificaler Ringe . . . ist ihre außerordentliche Größe und Pracht . . . Päpstliche Ringe sind massive, mit Bleiglas oder Kristall von geringem Wert besetzte vergoldete Bronzeringe. Nach ihren päpstlichen Wappen zu schließen, stammen die meisten aus dem 15. Jahrhundert“ (59). – Von besonderer Wichtigkeit ist unter anderem auch die Darlegung: „Nach allgemeiner Ansicht hatten Ringe amulettartige oder schützende Eigenschaften, entweder dank dem Stein, der sie zierte, oder dank der eingravierten Inschrift. Die Verwendung von Steinen in Ringen veranschaulicht das neuerwachte Interesse an den Tugenden oder Kräften, die den Edelsteinen auf Grund der Schriften frühmittelalterlicher Steinkenner zugesprochen wurden, insbesondere der Werke des Marbode, Bischofs von Rennes (1067 – 1081) . . . Oft wurden die Steine derart gefaßt, daß sie an einer Stelle die Haut berührten, was die Wirkung der Kräfte im Stein noch erhöhen sollte“ (58).
E. Sauser, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- BEN-CHORIN, Schalom / KACZYNSKI, Reiner / KNOCH, Otto: Das Gebet bei Juden und Christen. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 1982. 80 Seiten, kart. 12,80 DM.
- BOUYER, Louis: *Cosmos. Le Monde et la Gloire de Dieu*. Paris: Les Éditions du Cerf. 1982. 397 Seiten, geb.
- CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT. Teilband 28. Traugott Koch: Gesellschaft und Reich Gottes. Klaus Egger / Herlinde Pissarek-Hudelist: Öffentlichkeit und Verkündigung. Dario Zadra / Arno Schilson: Symbol und Sakrament. Freiburg: Herder Verlag. 1982. 158 Seiten, geb. 29,80 DM.
- CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT. Teilband 29. Karl Lehmann: Gemeinde. Franz-Xaver Kaufmann / Heinrich Fries / Wolfhart Pannenberg / Axel Frhr. von Campenhausen / Peter Krämer: Kirche. Heinrich Fries: Konfessionen und Ökumene. Freiburg: Herder Verlag. 1982. 240 Seiten, geb. 44,- DM.
- CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT. Teilband 30. Karin Schunk: Gesamtregister. Freiburg: Herder Verlag. 1982. 224 Seiten, geb. 41,- DM.
- CONRAD, Klaus: Der Lebensanfang als Lebensentscheidung. Erweiterte Fassung eines Rundfunkvortrages aus der Reihe „Notwendigkeiten – von Einsichten und Verpflichtungen in dieser Zeit“ der Wissenschaftsredaktion des Süddeutschen Rundfunks. Weinheim: Karl Kübel-Institut. 1982. 48 Seiten, kart. 4,80 DM.
- CONRAD, Klaus (Hrsg.): Eine Gesellschaft verdirbt ihre Kinder. Medizin im Wandel. Beiträge zu einer neuen Theorie der Medizin. Heidelberg: Verlag für Medizin Dr. Ewald Fischer. 1982. 123 Seiten, kart.
- DE PAOLIS, Velasio: Die Seelsorge für die Menschen unterwegs nach dem *Motu Proprio* „*Pastoralis migratorum cura*“ und nach der Instruktion „*De pastoralis migratorum cura*“. Roma. 1981.
- DUBARLE, A.-M.: *Le Péché Originel. Perspectives Théologiques*. Paris: Les Éditions du Cerf 1983. 184 Seiten, kart. 94,- F.
- ECK, Johannes: *De sacrificio missae libri tres (1526)*. Herausgegeben von Erwin Iserloh, Vinzenz Pfnür, Peter Fabisch. Corpus Catholicorum, Band 36. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubenspaltung. Münster: Aschendorff Verlag. 1982. 206 Seiten, kart. 85,- DM.
- EMME, Dietrich: Martin Luther. Seine Jugend- und Studentenzeit 1483 – 1505. Eine dokumentarische Darstellung mit 10 Abbildungen und 1 Karte. Köln: Verlag Wienand. 1981. 301 Seiten, kart.
- EPISCOPALE MUNUS. *Recueil d'études sur le ministère épiscopal offertes en hommage à Son Excellence Mgr J. Gijzen. Avec une préface de Son Eminence le Cardinal Joseph Ratzinger. Ouvrage publié sous la direction de Philippe Delhay et Léon Elders s.v.d.* Assen: Van Gorcum. 1982. 472 Seiten, pp. 75,- hfl.
- FRIES, Heinrich / KRETSCHMAR, Georg: Klassiker der Theologie. 2. Band. Von Richard Simon bis Dietrich Bonhoeffer. München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung. 1983. 488 Seiten, Ln. 48,- DM.

- FROSSARD, André: „Fürchtet euch nicht!“ Im Gespräch mit Johannes Paul II. München – Zürich – Wien: Verlag Neue Stadt. 1982. 336 Seiten, geb. 32, – DM.
- GANOCZY, Alexandre / SCHELD, Stefan: Herrschaft – Tugend – Vorsehung. Hermeneutische Deutung und Veröffentlichung. Handschriftliche Annotationen Calvins zu Sieben Senecatragedien und der Pharsalia Lucans. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Bd. 105. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. 1982. 151 Seiten, kart.
- GOLDBRUNNER, Josef: Not und Hilfe. Anregungen für das Christenleben. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 1982. 118 Seiten, kart. 14,80 DM.
- GRESCHAT, Hans-Jürgen / MUSSNER, Franz / TALMON, Schemaryahu / WERBLOWSKY, R. J. Zwi: Jesus – Messias? Heilserwartung bei Juden und Christen. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 1982. 110 Seiten, kart. 15,80 DM.
- HEIM, Burkhard: Beten im Gottesdienst. Gebete mit der Gemeinde für jeden Sonn- und Feiertag. Neue Folge. Konstanz: Sonnenweg-Verlag. 1981, 240 Seiten, Ringbuchordner, 29,80 DM.
- HEMMERLE, Klaus: Wegmarken der Einheit. Theologische Reflexionen zur Spiritualität der Fokolar-Bewegung. München: Verlag Neue Stadt. 1982. 128 Seiten, kart. 13,80 DM.
- KEEL, Othmar / KÜCHLER, Max: Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land. Band 2: Der Süden. Zürich – Einsiedeln – Köln / Göttingen: Benziger Verlag / Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 1982. 997 Seiten, geb. 98, – DM.
- KETT, Franz / GRÄSKE, Klaus: Gott befreit durch Jesus Christus. Teil 1. Kindergottesdienste. München: Don-Bosco-Verlag. 1982. 132 Seiten, kart. 22,80 DM.
- KLEBER, Karl-Heinz: Gerechtigkeit als Liebe. Die Moraltheologie Herkulan Oberrauchs OFM (1728 – 1808). Moraltheologische Studien Bd. 7. Historische Abteilung. Düsseldorf: Patmos Verlag. 1982. 210 Seiten, kart.
- KÖSTER, Heinrich M. / PROBST, Manfred: Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Beiträge zur Theologie der Sendung. Glaube – Wissen – Wirken. Bd. 6. Limburg: Lahn-Verlag. 1982. 120 Seiten, kart. 16,80 DM.
- LE CŒUR DE JÉSUS. Cœur du Monde. Card. Ciappi, Ratzinger, Suenens, Mgr. Collini, Gaidon, Mejia RR.PP. Folch Gomes, de Margerie, de la Potterie, Pozo. Paris: FAC éditions. 1982. 192 Seiten, kart.
- MITTEILUNGEN und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 15. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag. 1982. 176 Seiten.
- NIEWIADOMSKI, Józef: Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien. Innsbrucker theologische Studien. Bd. 9. Innsbruck – Wien – München: Tyrolia-Verlag. 1982. 167 Seiten, kart.
- O'MEARA, Thomas Franklin O. P.: Romantic Idealism and Roman Catholicism: Schelling and the Theologians. Notre Dame: University of Notre Dame Press 1982. 231 Seiten, \$20, –.
- PESCH, Otto Hermann: Gerechtfertigt aus Glauben. Luthers Frage an die Kirche. Quaestiones Disputatae. Bd. 97. Freiburg: Verlag Herder. 1982. 144 Seiten, kart. 26, – DM.
- PFEIFFER, Helmut: Offenbarung und Offenbarungswahrheit. Eine Untersuchung zur Verhältnisbestimmung von personal-dialogischer Offenbarung Gottes und objektiver Satzwahrheit. Trierer Theologische Studien. Bd. 40. Trier: Paulinus-Verlag. 1982. 275 Seiten.

- REHM, Martin: Das zweite Buch der Könige. Ein Kommentar. Würzburg: Echter Verlag. 1982. 274 Seiten, kart. 49,- DM.
- ROSER, Hans: Zum Leben erlöst. Kasualgebete für Taufe, Trauung, Beerdigung. Konstanz: Sonnenweg-Verlag. 1982. 112 Seiten, Ringbuchordner, 24,80 DM.
- THEOLOGIE – GRUND UND GRENZEN. Festgabe für Heimo Dolch zur Vollendung des 70. Lebensjahres. Herausgegeben von Hans Waldenfels unter Mitarbeit von Helmut Pfeiffer und Klaus Rohmann. Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh. 1982. 635 Seiten, Leinen 98,- DM.
- THIJS, Gustave: Pour une Théologie de Structure Planétaire. Cahiers de la Revue Théologique de Louvain. Bd. 6. Louvain-la-Neuve: Publications de la Faculté de Théologie. 1983. 80 Seiten, kart.
- TOINET, Paul / MARGERIE, Bertrand de s.j.: S'ouvrir à la miséricorde par le Sacrement de Pénitence. Paris: FAC éditions. 1982. 227 Seiten, kart.
- VATERUNSER-BIBLIOGRAPHIE. Herausgegeben von Monica Dorneich, Jubiläumsausgabe der Stiftung Oratio Dominica. Freiburg: Verlag Herder. 1982. 240 Seiten, kart. 10,- DM.
- VETUS LATINA. Gemeinnützige Stiftung zur Förderung der Herausgabe einer vollständigen Sammlung aller erhaltenen Reste der altlateinischen Bibelübersetzungen aus Handschriften und Zitaten bei alten Schriftstellern. Beuron: Stiftung Vetus Latina. 1982. 32 Seiten.
- ZIMMERMANN, Gisela und Gerhard (Hrsg.): Reichtum der Jahresringe. Gedichte, Lieder, Gebete, Bilder, Meditationen, Impulse, praktische Hinweise und Anregungen zu Festen und Gedenktagen im Leben der Familie, Schule und Gemeinde. Konstanz: Friedrich Bahn Verlag. 1982. 384 Seiten, kart. 14,80 DM.

1983: Heiliges Jahr der Erlösung

Am Aschermittwoch 1983 beginnt die katholische Kirche ein „außerordentliches Heiliges Jahr der Erlösung“. Papst Johannes Paul II. will damit an den 1950. Jahrestag der Kreuzigung Christi erinnern. DAS KREUZ wird als Zeichen des Widerspruchs und des Heils der Mittelpunkt der Feierlichkeiten sein. Dem KREUZ ist ein neuer Bild-Textband gewidmet, den Alfred Läßle zum „Heiligen Jahr der Erlösung“ vorlegen wird!

Historische und religiöse Darstellungen, Zusammenhang von Kreuz und Auferstehung, Wirkungsgeschichte des Kreuzes, Dokumentation des Prozesses gegen Jesus, Darstellung der Kreuzigung in der Sicht des Neuen Testaments und in medizinischer Sicht, Bild- und Textberichte der neuesten Forschungsergebnisse über das Turiner Leichentuch.

Alfred Läßle

DAS KREUZ –

**Zeichen des Widerspruchs und
des Heils**

128 Seiten, durchgehend farbig
bebildert, Format: 21 x 29 cm

- broschierte Ausgabe: **DM 19,80**
(ISBN: 3-557-91239-6)
- gebundene Ausgabe: **DM 28, –**
(ISBN: 3-557-91238-8)

ERSCHEINT IM MÄRZ 1983

Pattloch

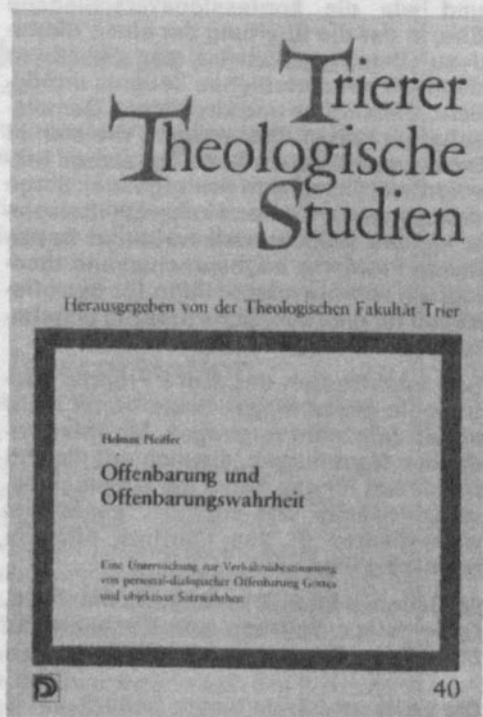
PAUL PATTLOCH VERLAG GMBH & CO. KG
GOLDBACHER STRASSE 6/X
8750 ASCHAFFENBURG

Das Offenbarungsverständnis der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung wird im allgemeinen wie folgt zusammengefaßt: Die göttliche Offenbarung wird gesehen als ein personal-dialogisches Geschehen, das sich in Wort und Tat vollzieht, also heilsgeschichtlich ist und in eschatologischer Spannung steht.

Mit dem heilsgeschichtlichen Charakter ist zugleich auch der christologische und christozentrische Grundzug der Offenbarung angesprochen, denn Jesus Christus ist Mittler und Fülle der ganzen Offenbarung. Die Christozentrik steht aber nicht isoliert in sich, sondern ist in eine trinitarische Konzeption aufgenommen. Damit ist allerdings die Frage aufgeworfen, wie sich die in der Kirche immer selbstverständliche Rede von Offenbarungswahrheit(en) mit dem genannten Offenbarungsverständnis vereinbaren läßt. Das ist das Thema dieser Studie. An den Anfang dieser Untersuchung zur Verhältnisbestimmung personal-dialogischer Offenbarung Gottes und objektiver Satz-wahrheit wird eine philosophische Erörterung über ein Moment gestellt, das sich am geschaffenen Sein selber findet, nämlich über die Wahrheit.

Eine umfassende Erörterung aus dem Gesamt des Sachzusammenhanges wird der fundamentaltheologischen Aufgabe am ehesten gerecht. Leitfrage ist: Wie nähert sich der Mensch der Wahrheit, wenn er etwas und überhaupt erkennt; was wird an Wahrheit erfaßt, wenn eine wahre Aussage gemacht wird? Ziel ist es, ein wenig zur Klärung der Frage beizutragen, ob überhaupt und inwiefern die göttliche Offenbarung sich auch in Offenbarungswahrheiten bzw. -wahrheit artikulieren kann. Die Frage geht aber nicht im dogmatischen Hinblick auf bestimmte Glaubenswahrheiten.

Band 40 Trierer Theologische Studien. 276 Seiten, kartoniert, 45,- DM



Alle Bände in einem kostenlosen Prospekt.

Paulinus-Verlag
Postfach 30 40
5500 Trier



Ausgehend vom Begriff und dem Recht der konfessionsverschiedenen Ehe zeichnet die vorliegende Untersuchung historische und neuere Entwicklungen – auch in ökumenischer Hinsicht – nach und beschäftigt sich mit der theologischen, der rechtlichen und der pastoralen Sicht der Problematik.

Dabei wird unter anderem deutlich, daß und wie die konfessionsverschiedene Ehe, in der die Spaltung der einen Kirche Jesu Christi greifbar ist, den Eheleuten dennoch ein christliches Zeugnis ermöglicht. Die Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften haben dies erkannt, wie sich in ihren gemeinsamen Stellungnahmen mitverantwortlicher und mittragender Sorge dokumentiert. An Hand konkreter Beispiele werden jedoch auch weiterhin bestehende Probleme angesprochen und theologisch verantwortete Hilfen für Betroffene wie für eine sachliche Klärung angeboten.

Seit Inkrafttreten des Motu Proprio „Matrimonia mixta“ Papst Pauls VI. ist mehr als ein Jahrzehnt vergangen. Die entscheidenden Neuerungen, die sich mit diesem Dokument für das Recht der konfessionsverschiedenen Ehe ergaben, werden im wesentlichen in das künftige Kirchenrecht eingehen.

98 Seiten, 14,8 x 21 cm, kart. DM 23,80.
Canonistica. Beiträge zum Kirchenrecht, Band 7.

Die weiteren Bände dieser Reihe:

Band 1, Heribert Schmitz
Reform des kirchlichen Gesetzbuches

Band 2, Heribert Schmitz
Tendenzen nachkonziliarer
Gesetzgebung

Band 3, Peter Krämer
Warum und wozu kirchliches Recht

Band 4, Eugenio Correcco
Theologie des Kirchenrechts

Canonistica

Beiträge zum Kirchenrecht

7

Heribert Heinemann

„Mischehe“ oder bekenntnisverschiedene Ehe?

*Eine theologische, rechtliche
und pastorale Untersuchung*



Paulinus-Verlag Trier

Band 5, Peter Krämer
Religionsfreiheit in der Kirche

Band 6, Heribert Heinemann
Lehrbeanstandung in der
katholischen Kirche

Paulinus-Verlag
Postfach 30 40
5500 Trier



Bibel und Hermeneutik

Antonius H. J. Gunneweg

Sola Scriptura

Beiträge zu Exegese und Hermeneutik des Alten Testaments. Zum 60. Geburtstag hrsg. von Peter Höffken. 253 Seiten, kart. DM 58,-

Aufsätze zu zentralen Texten, Traditionen und Themen des Alten Testaments und Beiträge zu seiner hermeneutischen Problematik in der christlichen Kirche und ihrer Verkündigung finden sich in diesem Bande vereint. Angesichts der heutigen Unsicherheit und Unklarheit über die mögliche christliche Bedeutung des Alten Testaments bietet der Bonner Alttestamentler hermeneutisch reflektierte Anleitung – vor allem in Richtung auf Predigt.

Eduard Schweizer

Neues Testament und Christologie im Werden

Aufsätze. 210 Seiten, kart. DM 44,-

In diesen Studien werden zwei bezeichnende theologische Entwicklungen des Urchristentums verfolgt: das Werden der Christologie bei den Synoptikern und – anhand des Kolosserbriefes – das Phänomen einer Theologie, die apostolische Lehre nur wiederholen will, sich aber genötigt sieht, sie für neue Adressaten neu zu formulieren.

Wolfgang Nethöfel

Strukturen existentialer Interpretation

Bultmanns Johanneskommentar im Wechsel theologischer Paradigmen. 273 Seiten, 1 Faltkarte, kart. DM 68,-

Es geht in diesem Buch um die Struktur der Mythen, die unser Denken bestimmen, und es geht noch einmal um die Frage, ob ‚Entmythologisierung‘ der theologisch angemessene Weg zu ihrem Verständnis ist. Im Hauptteil wird der Johanneskommentar Bultmanns struktural analysiert. Solche modellgebundene Argumentation vermag den Kanon systematisch-theologischer Reflexionsformen zu bereichern. Das Ergebnis – Bultmanns meisterhafte Auslegung reproduziert den zugrundegelegten Erlösermythos – ist zunächst ein Argument im ‚Streit der Interpretationen‘, den Ricoeur als Anwalt der Hermeneutik gegen den Strukturalisten Lévi-Strauss führt. Darf Theologie zum Inbegriff geisteswissenschaftlicher Verfahren werden?

Vandenhoeck & Ruprecht

Göttingen und Zürich

Die in diesem Band vereinigten Beiträge zur Denk- und Bildform der christlichen Frühe des Westens umfassen in profunder Präzision einzelne bahnbrechende Stationen des vorgotischen und also vorscholastischen abendländischen Geschichtsweges ganz verschiedener Regionen.

Die Ergänzungen aus dem östlichen Christentum weisen dazu auf den gemeinsamen Ursprung beider Kirchen hin, auf die verborgene Gemeinsamkeit der beiden Säulen Roms und Byzanz, die – vereint im Erbe der Väter – zusammen die Kuppel der christlichen Geschichte tragen. Mit Bedacht ist dabei auch das Thema der Entfaltung des frühen Bildes zur Sprache gebracht, keineswegs als kunsthistorische Ergänzung, sondern – gegenüber dem bloßen Gedanken – als inständigere Formulierung und Bezeugung des aufgetragenen Weges der Nachfolge, der sich immerfort in der Geschichte erneuert durch das Gegenwärtigwerden der großen biblischen Stationen des Heils, vor allem des Neuen Bundes. Hier wird im buchstäblichen Sinn zwischen Bild und Wort fortwährend ein Erbe ins Spiel gebracht, das die leibgeistige Verwirklichung des Glaubens in jeder Epoche der frühen Geschichte in der Kraft einer Variation zum Ausdruck bringt, die aus dem Horen auf das Wort entstanden ist. Gleichzeitig wird deutlich, daß alle Themen der Väterüberlieferung nicht nur höchst gegenwärtig sind, sondern in ihrer menschhaften Unmittelbarkeit geradezu Formkräfte für die wegsuchende Gegenwart offenbaren.

Band 6 der Reihe Occidens. Horizonte des Westens. 296 Seiten, 34 vierfarbige und 31 schwarzweiße Bildtafeln, zahlreiche Skizzen 14,5 x 22 cm, Leinen mit vierfarbigem Schutzumschlag, 49,80 DM.

Weitere Werke des Autors in dieser Reihe: Band 5 Romanik – hohe Welt des Menschen, 113 Seiten, 56 Farbtafeln, 24 x 27 cm, Leinen mit vierfarbigem Schutzumschlag, 68,- DM.



Bitte fordern Sie unser kostenloses Gesamtverzeichnis an.

Spee-Verlag
Postfach 30 40
5500 Trier

spee

**Jetzt
Neu!**

Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte

Ludolf Müller

Dostojewskij. Sein Leben – Sein Werk – Sein Vermächtnis

128 Seiten, DM 9,80, Bestell-Nummer 100

Aus Anlaß des hundertsten Todestages des großen russischen Dichters Fjodor Dostojewskij schildert der Tübinger Slawist Professor Dr. Dr. Ludolf Müller die wichtigsten Stadien des schweren, an tragischen Ereignissen reichen Lebensweges Dostojewskijs und die Wandlungen seiner Weltanschauung; die Darstellung gipfelt in der Interpretation der fünf großen Romane Dostojewskijs: „Schuld und Sühne“, „Der Idiot“, „Die Dämonen“, „Der Jüngling“, „Die Brüder Karamasow“. Das Buch ist in gut lesbarer, allgemein verständlicher Form geschrieben. Eine Bibliographie gibt Auskunft über die großen Werkausgaben in russischer und deutscher Sprache und über die wichtigste Forschungsliteratur.



ERICH WEWEL VERLAG
ANZINGER STRASSE 1 · 8000 MÜNCHEN 80



Bestellschein

Hiermit bestelle(n) ich/wir aus dem ERICH WEWEL VERLAG, Anzinger Straße 1, 8000 München 80, oder über die Buchhandlung folgende Anzahl von Expl.

— Expl. **Dostojewskij. Sein Leben – Sein Werk –
Sein Vermächtnis**
128 Seiten, DM 9,80, Bestell-Nummer 100

Die Sendung ist zu richten an:

Name	Vorname
Straße	PLZ/Ort
Datum	Unterschrift

Leonard Holtz

Die Mitte des Menschen

Herz-Jesu-Meditation in Geschichte und Gegenwart

204 Seiten, 8 schwarzweiße und 5 vierfarbige Bildtafeln, 12 x 18 cm, Pappband, 29,80 DM

Auf der Suche des heutigen Menschen nach der Mitte will dieses Buch die Dimension des Herzens aufweisen, Anleitung zu einer zeitgemäßen Herz-Jesu-Meditation geben und zur Auseinandersetzung mit dieser Form christlicher Frömmigkeit provozieren. Ein Überblick über die Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung konfrontiert mit Texten der Heiligen Schrift, der Vätertheologie, der mittelalterlichen Mystik und der Herz-Jesu-Frömmigkeit der letzten Jahrhunderte. In einem eigenen Teil sind ausgesuchte Texte, Lieder und Gebete aus Geschichte und Gegenwart zusammengestellt und die Anrufungen der Herz-Jesu-Litanei zur Meditation aufgeschlossen.



Paulinus-Verlag
Fleischstraße 62–65
Postfach 30 40
5500 Trier

Lothar Heiser

Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres

428 Textseiten, 32 Bildtafeln, Leinen, 58,- DM. Band 20 der Reihe Sophia. Quellen östlicher Theologie.

Das Werk von Lothar Heiser ist ein profunder Weg zu den Quellen der Marienfrömmigkeit des christlichen Ostens, der auch für die Kirche des Westens von großer Bedeutung ist. Der Autor stellt umfänglich heraus, daß Marienfrömmigkeit nur lebendig und fruchtbar bleibt, wenn sie auf die Christus-Verkündigung der Kirche bezogen ist. 32 Ikonentafeln in Farbe strahlen trotz aller reichen Variation den einzigartigen Atem ihrer Christusbezogenheit aus.



Paulinus-Verlag
Fleischstraße 62–65
Postfach 30 40
5500 Trier

Ein hervorragender Geschenkband

Der Mann aus Assisi

Text: Walter Nigg

Bilder: Toni Schneiders

132 Seiten, farb. Bilder 29,50 DM

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

**Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.**

Peter Krämer/Johannes Mohr
Charismatische Erneuerung der Kirche

Chancen und Gefahren
153 Seiten, 8°, kart., 16,80 DM
ISBN 3-7902-0100-6

Mit den „Pfingstkirchen“ begann ein geistiger Aufbruch, der als charismatische Erneuerung bezeichnet wird. Hier geht es um die historische Analyse und um die kirchenrechtliche Wertung. Die Verfasser erarbeiten wichtige Aspekte, die für die charismatische Erneuerung von Bedeutung sind und zur uneingeschränkten Annahme in der Kirche beitragen können. Ferner werden Wesen und Struktur der Kirche erörtert mit dem Ziel, Kriterien und Maßstäbe zur Abgrenzung innerkirchlicher Aufbrüche gegenüber sektenhaften Gruppierungen zu gewinnen.



Paulinus-Verlag
Fleischstraße 62–65
Postfach 30 40
5500 Trier

Predigt und Gemeinde

Zumindest auf den ersten Blick scheint es aktuellere Fragestellungen zu geben, als die nach dem Verhältnis von Predigt und Gemeinde; Themen wie „Predigt als Kommunikationsprozeß, Verkündigung im Zeitalter der Massenmedien, Sprachbarrieren kirchlicher Verkündigung, Predigt und Öffentlichkeit“ oder die breite Literatur über die Persönlichkeitsanteile und die Rollenproblematik des Verkündigers scheinen unmittelbar und spezifischer jene Kommunikationsstörungen anzugehen, die den Prediger in dieser unserer pluralistischen, dem allgegenwärtigen Einfluß der Medien ausgelieferten Gesellschaft bedrängen. Dennoch möchte ich die These riskieren, daß das Thema „Predigt und Gemeinde“, wenn es wirklich im Horizont der gegenwärtigen Gesellschaft erörtert wird, mehr Lösungskapazität in sich schließt als die meisten der anderen Themen, ja, daß es vielleicht sogar der heiße Brei ist, um den in vielen dieser heißen Themen herumgeredet wird.

Wir dürfen freilich nicht so tun, als wüßten wir im vorhinein was Predigt und was Gemeinde ist, und als gehe es nur darum, zwei vorgegebene und in sich unangefochtene Größen zueinander in Beziehung zu setzen. Darum mag es nützlich sein, sich zu verdeutlichen, in welchem Umfang die Gemeinde, das über Jahrhunderte stabilste Substrat kirchlichen Lebens, in den letzten Jahrzehnten bei uns und in aller Welt in Bewegung gekommen ist.

1. Eine Typologie katholischer Gemeinden als Herausforderung an Theorie und Praxis der Predigt

Eine Gemeindetypologie, die Hermann Steinkamp 1979 vorgelegt hat, unterscheidet zwischen der Gemeinde als kirchlicher Verwaltungseinheit, der Gemeinde als Organisation und der Gemeinde als Gemeinwesen¹.

1.1 Unter der *Gemeinde als kirchlicher Verwaltungseinheit (A)* versteht Steinkamp die alte volksskirchliche Pfarrei mit ihrer pyramidalen Struktur, gewissermaßen die unterste Verteilerebene im kirchlichen Gesamtorganismus. Die Basis dieser Pyramide bildet die Summe der am Ort lebenden Katholiken, die gar nicht unzutreffend statistisch als „Seelenzahl“ geführt wird, weil hier die Menschen tatsächlich in erster Linie unter dem Aspekt ihrer religiösen Bedürftigkeit gesehen werden. Die Pfarrei ist dazu da, ihnen die Begegnung mit Gott durch Teilnahme am sakramentalen Leben der Kirche zu ermöglichen. Praktizieren heißt darum entsprechend „die Gnadenmittel der Kirche empfangen“, die vom Priester an der Spitze der Pyramide in Gottesdienst, Predigt und Seelsorge nach unten weitergegeben werden. Die nichtpraktizierenden Christen sind in

¹ H. STEINKAMP, Gemeindestruktur und Gemeindeprozeß. Versuch einer Typologie, in: N. GREINACHER u. a. (Hrsg.), Gemeindepraxis. Analysen und Aufgaben (1979) 77 – 89.

diesem Zusammenhang die, die nicht an dieser sakramentalen Praxis teilnehmen ungeachtet der Tatsache, daß sie vielleicht ein recht beherztes Christentum leben. Für das Bewußtsein dieser Gemeinden ist die Bindung an die Großkirche entscheidend; durch die Zugehörigkeit zu einer konkreten Pfarrei wird diese „Weltkirchenfrömmigkeit“ kaum spezifiziert, denn gerade darin, daß sie von zufälligen menschlichen Bedingungen unabhängig ist, sieht man die Stärke dieser auch konfessionell deutlich profilierten Glaubensform.

1.2 In der *Gemeinde als religiöser Organisation (B)* hat sich dieses Grundklima gewandelt, denn in den Umbruchserfahrungen der zurückliegenden Jahrzehnte ist man sich in besonderer Weise des missionarischen Auftrags in unserer Gesellschaft bewußt geworden, hat den sozialen Wandel wahrgenommen und den überkommenen pfarrlichen Apparat entsprechend umgebaut. Unter Rückgriff auf die gleichzeitig entwickelten und populär werdenden Sozialtechniken der Gruppenarbeit, der Öffentlichkeitsarbeit, der Zielgruppenarbeit, der Planung und Erfolgskontrolle haben sich so in den letzten Jahren besonders in den Städten bislang verträumte Pfarreien zu erstaunlich selbständigen und bald auch selbstbewußten religiösen „Unternehmen“ entwickelt. Die eher passive, ein wenig lethargische Mentalität weicht einer Fülle von Aktivitäten, die, in Arbeitskreisen organisiert, der differenzierter gewordenen Umwelt mit einem entsprechend differenzierten gemeindlichen Angebot zu korrespondieren bemüht ist. Zum sakramentalen Leben in Typ A hinzu entwickelt sich eine Fülle sozialer Projekte, weil man ernstzunehmen bemüht ist, daß sich die religiösen Bedürfnisse der Menschen in einer Gesellschaft, in der sich die geschlossenen Milieus auflösen, nicht mehr so offen und in traditioneller Gestalt manifestieren wie bisher, sondern eher unter den Lebenskrisen, den sozialen Konflikten und Ohnmachtserfahrungen verstecken. Eine Seelsorge, die das anerkennt, ist nicht mehr bereit, die Menschen ihres Sprengels einfachhin in praktizierende und nichtpraktizierende Kirchenglieder aufzuteilen, sondern bemüht sich, unterschiedliche Partizipationsformen zu entwickeln und auch unterschiedliche Intensitätsgrade einzuräumen, freilich immer unter der einladenden Überschrift: „Wer mitmacht, erlebt Gemeinde².“ Die Aktivierung der bislang passiven Gemeindeglieder ist darum ein herausragendes Ziel dieses Gemeindemodells, in dem nicht mehr, wie im pyramidalen Modell A der Priester allein, sondern das Team der Hauptverantwortlichen als Aktivitätszentrum gilt, das sich über einen großen Kreis ehrenamtlicher Mitarbeiter sektoriell differenziert und so in einer „Pastoral der konzentrischen Kreise“, um die Aktivierung des Gemeindelebens bemüht³.

1.3 Das besondere Verdienst Steinkamps liegt nun darin, diesem Typ B einen dritten Typus gegenübergestellt zu haben, die *Gemeinde als Gemeinwesen (C)*, die bei

² P. GÖRGES u. a., *Wer mitmacht erlebt Gemeinde* (1972); W. WESSEL / R. KELLERHOFF, *Faszination Gemeinde* (1979).

³ K. FORSTER (Hrsg.), *Religiös ohne Kirche?* (1977); L. ROOS, *Pastoral der konzentrischen Kreise*, in: *Lebendige Seelsorge* 29 (1978), 242–250. Kritisch dazu: L. BERTSCH / F. SCHLÖSSER (Hrsg.), *Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität* (1978); W. STECK, *Die Pastoral der konzentrischen Kreise – Chancen und Grenzen eines pastoraltheologischen Modells*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 8 (1979), 7–18.

uns lange Zeit eher unter dem Ausschluß der Öffentlichkeit – etwa in Studentengemeinden – anzutreffen war, nun aber unter dem Begriff „Basisgemeinde“ zunehmend von sich reden macht⁴. Dieser Gemeindetyp entsteht, wenn „die Betreuten sich ändern“⁵, d. h. wenn die Gemeindeglieder selber darangehen, ihre Erfahrungen im Licht des Evangeliums zu durchdenken und nach Wegen suchen, wie sie als Christen in der gegenwärtigen Gesellschaft und angesichts der Dinge, die auf uns zukommen, überleben können. Hier gewinnt das Gemeindeleben nicht seine Themen aus dem vorgegebenen Rhythmus des Kirchenjahres oder der von der Bischofskonferenz oder dem Seelsorgerat ausgeschriebenen Jahresthemen (wie im Typ A); hier geht es auch nicht in erster Linie darum, möglichst viele Fernstehende durch ein bedürfnisorientiertes Angebot zu reaktivieren (Typ B). Hier will man zunächst einmal miteinander die eigenen Erfahrungen im Licht des Evangeliums bearbeiten, um überhaupt erst zu entdecken wie, als wer man in Zukunft Christ sein kann. Solches Durchbuchstabieren der eigenen Erfahrungen führt zu eigenständigen Gemeindetheologien⁶, wie sie uns im NT überliefert sind⁷. Subjekt des Gemeindelebens ist nicht der Pfarrer, auch nicht ein zum Team ausgebaute Kreis von hauptamtlichen Mitarbeitern, sondern es sind die Gruppen selber, die sich je nach den Bedürfnissen vor Ort zusammenfinden, um in der Bearbeitung der Konflikte, unter denen sie sich vorfinden (und die sie sehr oft auch aus einem latenten Zustand erst in einen aktuellen überführen), in unserer Gesellschaft ein neues Milieu, einen neuen Stil des Umgangs miteinander zu entwickeln. Nicht mehr Aktivität, sondern ein intensives Miteinander-Leben ist die geheime Leitlinie solcher Gemeinden, die sich darum auch primär von ihren gemeinsamen Erfahrungen, von ihrer Gemeindeschichte her verstehen und zur Großkirche in einer gewissen Distanz erleben. Sie lassen sich auch von den Erfolgen des Typs B nicht beeindrucken, weil sie von einer pessimistischeren Einschätzung der Gesamtlage ausgehen: Sie sind überzeugt, nur in einer gewissen Distanz zu den konservierenden Strategien der großkirchlichen Pastoral jene neuen Milieus aufbauen zu können, in denen der Glaube wiederentdeckt und an die kommende Generation weitergegeben werden kann⁸.

⁴ Basisgemeinden. In: Concilium 11 (1975), 221 – 295; R. J. KLEINER, Basisgemeinden in der Kirche. Was sie arbeiten – wie sie wirken (1976); H. FRANKEMÖLLE (Hrsg.), Kirche von unten. Alternative Gemeinden (1981), 175 – 264; A. REISER / P. G. SCHOENBORN (Hrsg.), Basisgemeinden und Befreiung. Lesebuch zur Theologie und christlichen Praxis in Lateinamerika (1981).

⁵ J. B. METZ, Jenseits bürgerlicher Religion (1980), 111 – 127.

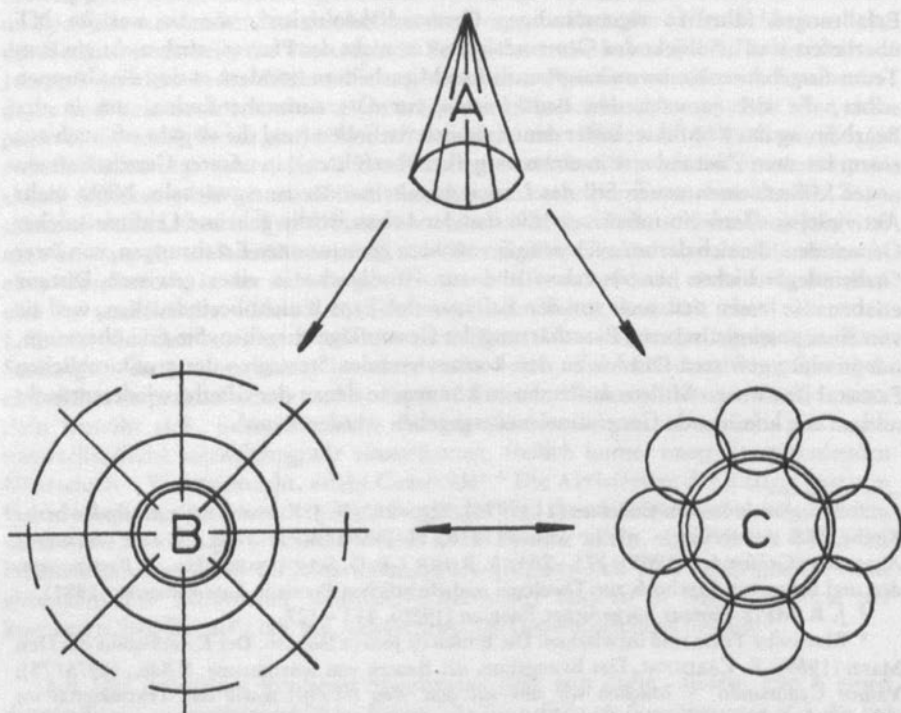
⁶ Klassische Texte sind inzwischen: Die Botschaft Jesu in Isolotto. Der Katechismus des Don Mazzi (1969); E. CARDENAL, Das Evangelium der Bauern von Solentiname, 2 Bde., (1976/78); Vamos Caminando – Machen wir uns auf den Weg (1980) sowie das Textmaterial in: Raiser/Schoenborn. Die ekklesiologischen und gemeindetheologischen Konsequenzen ziehen am deutlichsten L. BOFF, Die Neuentdeckung der Kirche (1980) und E. SCHILLEBEECKX, Das kirchliche Amt (1981). Außer den Überlegungen bei Metz und Frankemölle vgl. für den deutschsprachigen Raum P. WESS, Gemeindekirche – Zukunft der Volkskirche (1976); L. WEIMER, Die Lust an Gott und seiner Sache (1981).

⁷ FRANKEMÖLLE, 36 – 61 (Lit!).

⁸ Vgl. die Beiträge von N. Mette, P. Eicher, A. Klönne u. N. Greinacher, in: FRANKEMÖLLE, 17 – 35, 78 – 110, 294 – 316; F. KAUFMANN, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums (1979); K. GABRIEL – F. X. KAUFMANN (Hrsg.), Zur Soziologie des Katholizismus (1980).

1.4 Praktisch-theologische Bilanz

Während Steinkamp diese drei Modelle als Stadien einer zusammenhängenden Entwicklungslinie sieht, die von der „strukturorientierten“ zur „prozeßorientierten“ Gemeinde führt und Metz diese Linie zu der Freiheitsgeschichte der Neuzeit in Beziehung setzt, indem er (mit ganz ähnlichen Merkmalen) vom Typ A als der „vorbürgerlichen Betreuungskirche“, dem Typ B als der „bürgerlichen Angebotskirche“ und dem Typ C als der „nachbürgerlichen Basiskirche“ spricht⁹, frage ich mich, ob der Weg vom klassischen, seit dem Trienter Konzil weltweit verbreiteten Typ A aus nicht in verschiedene Richtungen geht: unter unseren gesellschaftlichen Verhältnissen eher in die Richtung des Typs B, unter anderen politischen und ökonomischen Bedingungen (einer entschiedeneren Trennung zwischen Kirche und Staat, wie sie in den meisten übrigen Ländern der Welt anzutreffen ist) eher in Richtung des Typs C.



Irgendwo auf den Seiten dieses Dreiecks und im gesamten Mittelfeld müßten sich alle Gemeinden, die wir kennen, nach ihrer derzeitigen Bewußtseinslage einordnen lassen. Wohin wird ihr Weg in Zukunft führen? Denn die Entwicklung in Richtung der idealtypischen Eckwerte B oder C ist keine zwangsläufige, sondern auch abhängig von der Entscheidung einer Gemeinde, als wer und wofür sie in Zukunft leben will.

⁹ METZ, 115 f.

1.5 Homiletische Aspekte

Was uns hier interessiert ist die Frage, wie sich in diesem Transformationsprozeß die Verkündigung auf Gemeindeebene verändert, wie viele Probleme heutiger Verkündigung sich im Zusammenhang mit diesem Wandel der gemeindlichen Strukturen erklären und nur, wenn wir dies in Rechnung stellen, bewältigen lassen.

Offensichtlich sind ja in den verschiedenen Gemeindetypen nicht nur verschiedene Kommunikationsstile beheimatet, sondern auch das Themenspektrum differiert erheblich. Wenn „Befreiung“ und „Hoffnung“, „Exodus“ und „Gottesherrschaft“ zu Schlüsselworten der Verkündigung in den Basisgemeinden überall auf der Welt geworden sind, hat dort die Predigt – hoffentlich – nicht nur nachträglich einen revolutionären Prozeß verbal eingeholt und theologisch legitimiert, sondern aktiv Inspirationen der biblischen Überlieferung ins Spiel gebracht, um solche Prozesse der Gemeindebildung anzustoßen und kritisch zu begleiten.

Daß sich unsere Gemeinden verändern, darf ja, wenn es mit rechten Dingen zugeht, nicht nur eine Anpassungsbewegung an eine veränderte soziale Umwelt sein; es sollte vielmehr (auch) eine Wirkung der Predigt selbst sein, wenn es ihr immer noch, wie der Verkündigung Jesu, um die Zukunft des Menschen und der Welt geht, um die verheißungsvolle Nachricht, daß Gottes Herrschaft und Reich mitten unter uns anbricht. Unter dieser Rücksicht heißt es vom Predigtstil des Typs A Abschied nehmen: die überlieferten Kernworte der religiösen Sprache dürfen nicht einfach weiter rezipiert und reproduziert, sondern müssen aufgebrochen und in ihrem Kern freigesetzt werden; die Leitlinien einer christlichen Lebensorientierung können nicht länger im charakteristischen Lamentierstil der klassischen Moralpredigt eingeklagt, sondern müssen in einer aufmerksamen Haltung des Fragens bedacht werden, weil es nicht einfach um die Einhaltung immer schon bekannter Normen gehen kann, sondern um die Suche nach einem Profil christlichen Lebens unter den Bedingungen der Gegenwart¹⁰. Ob eine Gemeinde vom Typ C solchen Suchprozessen nicht die größere Chance einräumt, als die stark durch Spezialisierung und Bürokratisierung geprägte Struktur B? Ob unter dieser – theologischen – Rücksicht die Gemeinde des Typs C nicht das kritische Leitbild auch für Gemeinden bleiben muß, die heute noch unter den Bedingungen von B existieren?

Natürlich kommt damit auch die klassische Rollenverteilung zwischen Prediger und Hörer ins Wanken, einfach weil diese Art gemeinsamer Suche nach dem, was der Wille Gottes heute ist, nur in einem Austausch der Erfahrungen, in einem wechselseitigen Geben und Nehmen gelingt, wie sich in solchen Suchbewegungen ja auch die Autorität einer Aussage nicht von der Autorisierung durch eine äußere Instanz oder von Expertenkompetenz herleitet, sondern von dem Gewicht, das sie in sich selber besitzt

¹⁰ H. PEUKERT, Sprache und Freiheit. Zur Pragmatik ethischer Rede, in: F. KAMPHAUS/R. ZERFASS, Ethische Predigt und Alltagsverhalten (1977), 44 – 78.

und das sich daran ablesen läßt, wie sehr sie den gemeinsamen Suchprozeß voranzubringen vermag¹¹.

Pfarrer, die sich von der Verantwortung bedrängt fühlen, eine Gemeinde im Übergang von heute nach morgen zu begleiten, sind sich bewußt, daß sie so oder so durch ihre Predigt auf die Gemeinde Einfluß nehmen, sie entweder in der Struktur von A festhalten oder in die Richtung B oder in die Richtung C drängen und suchen theologische Maßstäbe für diese ihre Verantwortung als Prediger.

2. Theologische Bestimmung des Verhältnisses von Predigt und Gemeinde

Wenn wir fragen, wie die Predigt heute aussehen muß, damit es die Gemeinde morgen noch gibt, müssen wir den prinzipiellen Zusammenhang von Predigt und Gemeinde zu benennen versuchen, und dies führt uns ins NT – unbeschadet der enormen hermeneutischen Schwierigkeiten, die sich damit ergeben.

Die Zeit ist ja vorbei, in der man – wie in den klassischen Büchern zur Geschichte der Predigt nachzulesen – in aller Unschuld mit der Predigt der Propheten und Jesu beginnt, um über die Zwischenstrecken der Predigt in der Patristik und Scholastik, der Reformationszeit und der Aufklärung, schließlich zur Predigt der Gegenwart zu kommen¹². Erst eine sozialkritische Geschichtsbetrachtung hat uns dafür die Augen öffnen können, in welchem Umfang der Verkündigungsstil, der Rahmen, die Voraussetzungen einer hauptberuflich betriebenen, in eine großkirchliche Organisation eingebundene Predigt in die Anfänge zurück projiziert wird¹³. Der Umstand, daß Jesus seine Botschaft ohne Lehrplan und Perikopenordnung ausgerichtet, ohne *missio canonica* und geregeltes Anstellungsverhältnis und entsetzlich unsystematisch, wie es sich aus dem Zusammenleben mit den Leuten ergab – das alles erscheint in einer solchen Darstellung als Nebensache und ist doch, genau besehen, für das, was er zu sagen hat, von zentraler Bedeutung.

2.1 Die Wechselbeziehungen zwischen den Worten und Taten Jesu

Die Verkündigung Jesu ist nicht von ungefähr situativ gebunden. Sie entwickelt sich aus dem Handlungszusammenhang, in dem Jesus gerade steht, und bricht ihn auf, indem deutlich wird, welche Möglichkeiten in dieser konkreten Situation stecken, wenn die Menschen erst Gottes Herrschaft, d. h. Gottes Erbarmen hier und jetzt Raum zu geben wagen.

¹¹ R. ZERFASS / F. KAMPHAUS (Hrsg.), *Die Kompetenz des Predigers im Spannungsfeld zwischen Rolle und Person* (Münster 1979); F. B. CRADDOCK, *As one without authority* (Oklahoma 1974).

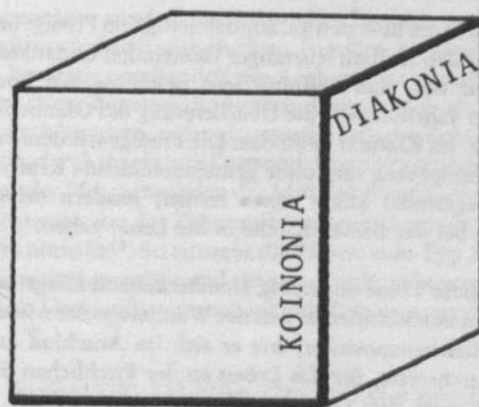
¹² Exemplarisch dafür J. B. SCHNEYER, *Geschichte der katholischen Predigt* (1968).

¹³ W. SCHÜTZ, *Geschichte der christlichen Predigt* (1972); R. ZERFASS, *Der Streit um die Laienpredigt* (1974) sowie die ideenreichen Denkanstöße von W. MAGASS, *Mauer und Markt. Modelle der Kirche von gestern*, in: P. CORNEHL / H. E. BAHR (Hrsg.), *Gottesdienst und Öffentlichkeit* (1970), 44 – 87; ders., *Exempla ecclesiastica. Beispiele apostolischen Marktverhaltens* (1972).

In der Verkündigung Jesu ist also das Wort vom Verhalten Jesu untrennbar, nicht weil er tut, was er sagt, sondern eher weil er sagt, was er tut; denn durch sein Verhalten, dadurch, daß er sich etwa im Hause des Pharisäers Simon auf die Seite der Frau schlägt, die ihm die Füße wäscht, oder beim Zöllner Zachäus übernachtet oder mit den Sündern Mahl hält, eröffnet er schon jenen Freiheitsraum, von dem die Gleichnisse reden und den zu betreten sie einladen. Jesu Gleichnisse haben Kommentarcharakter, aber was sie kommentieren, sind nicht schwierige Begriffe, sondern jenes schwierige Verhalten Jesu, mit dem er die bewährten Grenzen zwischen Gerechten und Sündern, Ersten und Letzten, Reichen und Armen ignoriert, weil die Gottesherrschaft jetzt unmittelbar und konkret schon Platz greift. Er redet also nie nur über Gott (wie die Schriftgelehrten), sondern läßt die Menschen in der Weise, wie er sich ihnen zuwendet, erfahren, wer Gott ist und daß er jetzt am Werk ist. So macht er Gott offenbar¹⁴. Die Zuwendung zu den Menschen, die Sammlung des Jüngerkreises, das Wort der Verkündigung interpretieren sich gegenseitig und schaffen zusammen jenes heilende Milieu, jenen Raum der Erlösung, den die Heilung der Blinden, die Vergebung der Schuld und die Erweckung der Toten abbildet: den Raum, in dem möglich wird, was bei den Menschen unmöglich ist.

2.2 Die Wechselbeziehung zwischen Martyria, Koinonia und Diakonia im NT

Von daher versteht sich, daß die frühen Gemeinden die Verkündigung des Wortes mit der Sorge um die Armen und dem Zeugnis der Brüderlichkeit verbunden hielten: Martyria, Diakonia und Koinonia garantieren nur zusammen die Fortsetzung des Werkes Jesu, das Fortwirken seines Geistes in der Gemeinde. Sie dürfen daher auch nicht sektoriell gedacht werden, als nebeneinanderliegende Handlungsfelder kirchlichen Wirkens, sondern als drei Seiten derselben Sache, durch die sich diese Sache Jesu überhaupt erst räumlich (dreidimensional) darstellt und in die Geschichte einstiftet.



MARTYRIA

¹⁴ K. SCHÄFER, Jesu „indirekte und praktische“ Rede von Gott, in: Concilium 8 (1972), 424 – 428; ders., Zu Gast bei Simon (1973); H. PEUKERT, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – fundamentale Theologie (1976), 294 f.

Die Evangelisationserfolge der frühen Gemeinden sind unvorstellbar ohne die Diakonie, die sie im Proletariat der antiken Städte geleistet haben¹⁵. Die Diakonie ist also ein inneres Moment der Verkündigung christlicher Gemeinden, genauso wie die Koinonia, jene gelebte Brüderlichkeit, die die sozialen Schranken der antiken Gesellschaft gemeindeintern so sehr ignorierte, daß man ihre politische Abschaffung nicht einmal betreiben zu müssen glaubte. Diakonie und gelebte Brüderlichkeit sind ein inneres Moment der Verkündigung, weil sie sichtbar werden lassen, wovon die Verkündigung redet: wie das ist, wenn Gott herrscht, d. h. wenn die Liebe herrscht; wie das ist, wenn der alte, von den Vätern übernommene (defensive, feindselige) Umgangsstil dadurch abgelöst wird, daß Menschen in der Nachfolge Jesu angstfrei und ohne Vorbehalt aufeinander zugehen, weil sie auf Gottes Nähe und Gottes Treue setzen.

Kehren wir von dort zu unserer Ausgangsfrage nach dem Verhältnis von Predigt und Gemeinde zurück, so wird deutlich, daß die Gemeinde mehr ist als der Raum, in dem oder der Kreis, für den gepredigt wird. Die Gemeinde ist vielmehr, zusammen mit dem Wort der Verkündigung und dem selbstlosen Dienst an den Bedürftigen, ein Medium der Offenbarung oder der Verdunkelung Gottes in der Gesellschaft, in der Geschichte. Wie die Gemeinde ohne die Verkündigung von Gottes großen Taten um ihr Licht gebracht wird und verkommt, so verliert die Predigt, wenn sie sich aus dem Milieu gewagter Brüderlichkeit herauslöst und verselbständigt, ihren Erfahrungshintergrund und dorrt aus. Sie kann nicht mehr zeigen, wovon sie spricht, und deshalb spricht sie auch bald nicht mehr von dem, was ihr aufgetragen ist. Davon legt die Geschichte der kirchlichen Verkündigung in einer Deutlichkeit Zeugnis ab, die zu bedenken lohnt, wenn wir heute nach neuen Wegen suchen.

3. Der Verlust des Gemeindebezugs als eine Wurzel der Predigtkrise

Daß wir uns erst heute über den Zusammenhang von Predigt und Gemeinde über die Rolle der Predigt für den Aufbau lebendiger Gemeinden Gedanken machen, hat meines Erachtens damit zu tun, daß definitiv jene geschlossenen konfessionellen Milieus zerbrechen, die über Jahrhunderte die Überlieferung des Glaubens besorgt haben – an Stelle der Gemeinde. Im Klartext heißt das: Die Predigt seit dem Frühmittelalter ist eine Predigt ohne Gemeindebezug und ohne gemeindebildende Kraft; von hier können wir deshalb für die Gegenwart kaum etwas lernen, sondern müssen über diese weite Zeitspanne hinweg bei der frühen Kirche in die Lehre gehen.

Ich weiß, daß diese These ein wenig atemberaubend klingt, aber sie ist gleichwohl plausibel, wenn man sich klarmacht, was der Wandel aus der Minderheitsposition in die gesellschaftliche Mehrheitsposition, wie er sich im Anschluß an die konstantinische Wende langsam durchsetzte, für das Leben an der kirchlichen Basis bedeutet, für die weitere Entfaltung jener drei Grundgesten, die wir als soziale Auslegung der einen ungeteilten Praxis Jesu ausgemacht haben. Ich möchte die These aufstellen, daß diese drei Grundgesten mit dem Aufstieg der Kirche zur zentralen gesellschaftstragenden Kraft

¹⁵ A. HARNACK, Mission und Ausbreitung des Christentums, 2 Bde. (1915), I 155; II 352.

auseinandergefallen sind und so das charakteristische Profil der Ortskirche verloren-ging, das sich in der frühen Gemeindeverkündigung artikuliert hatte und dem sie sich umgekehrt zugleich verdankte.

3.1 Auflösungstendenzen in der Ortsgemeinde der Alten Kirche

In der vorkonstantinischen Ära haben sich die Gemeinden ja im Gegenüber zum Lebensstil der antiken Stadtbevölkerung profiliert; durch ihren Umgang mit Geld, Sexualität und Eigentum entwickelten sie eine Gegenkultur, ein alternatives Milieu, in das hinein man nur über den langen Sozialisationsprozeß des altkirchlichen Katechumenats¹⁶ Zutritt finden konnte und für dessen Niveau eine ebenso anspruchsvolle Gemeindezucht und Bußpraxis sorgte. Diese zentralen Erfindungen gemeindlichen Lebens, diese Institutionen der Sozialisation und der Resozialisierung in der frühen Kirche zerbrechen genau in dem Augenblick, als die Kirche aus der Minderheitsposition in die Mehrheitsposition wächst, gewissermaßen Regierungsverantwortung übernimmt. Wir führen dies gewöhnlich auf das Einströmen opportunistischer Massen in die nicht mehr das gewachsene Beziehungsnetz gelebter Brüderlichkeit, sondern das Kirche zurück, aber man kann genauso gut sagen: von diesem Augenblick an wird das Gemeindeleben überflüssig, weil die vorgegebenen kommunalen Sozialstrukturen die Funktion gemeindlicher Koinonia und Diakonia übernehmen.

3.2 Die „gemeindelose“ Kirche des Mittelalters

Darum kann man vollends bei der Gründung der Fränkischen Kirche im Frühmittelalter die Ortsgemeinde sozusagen „vergessen“. Die Missionare dieser Evangelisationsphase sind nicht mehr Laien, Soldaten und Händler, die den Glauben durch ihre Lebenspraxis bekanntmachen, sondern Professionelle: Bischöfe und Mönche. Plakativ gesagt: Paulus hat sich noch damit aufgehalten, Familien zu gewinnen und Hausgemeinden zu gründen; Bonifatius verhandelt nur noch mit Stammesfürsten und gründet weiträumige Bistümer. Diese Bistumsgründungen denkt er sich als Voraussetzung für die Christianisierung der Menschen, nicht als organisatorische Zusammenfassung einer von unten gewachsenen, durch ihr eigenes Gemeindeleben strukturierten Christenheit¹⁷. Das Prinzip zur Bildung der Pfarrgemeinden des Mittelalters im Gegensatz zur Antike ist Territorium, der Bodenbesitz, der das Zehntaufkommen sicherstellt, das zum Unterhalt des Sprengelseelsorgers nötig ist¹⁸. So entsteht die Pfarrei vom Typ A, die Gemeinde als unterste kirchliche Verwaltungseinheit und man muß sich nicht wundern, daß eine auf dieser Basis eingerichtete Verkündigung auch inhaltlich so verarmt und verödet, wie das

¹⁶ A. STENZEL, *Die Taufe* (1958), 132 – 164; 171 – 177. Eine gute Zusammenfassung der Literatur zum Katechumenat unter dem Aspekt der Verkündigung bietet K. BAUS, *Erwägungen zu einer künftigen „Geschichte der christlichen Mission in der Spätantike“* (4. – 6. Jh.), in: *Reformata reformanda*, Festgabe für H. Jedin, 2 Bde. (1965), I 22 – 38. 37, Anm. 56.

¹⁷ Entsprechend sind auch die Versuche der karolingischen Mission zur Wiederbelebung des Katechumenats gescheitert; ZERFASS, 99 – 101.

¹⁸ A. BLÖCHLINGER, *Die heutige Pfarrei als Gemeinschaft* (1962), 72 – 115.

die Geschichte der mittelalterlichen Gemeindepredigt belegt. Ihr fehlt das Echo aus der Gemeinde selbst, jenes Getröstetwerden, das sich Paulus im Römerbrief von denen erhofft, die er trösten will (Röm 1, 11).

3.3 Gemeindebildung durch Verkündigung

An dieser Situation hat auch die Reformation nichts Wesentliches geändert – trotz einer eindrucksvollen Neuorientierung der Predigt an der Bibel und trotz einer nicht minder eindrucksvollen Gemeindevtheologie, in der sie sich zu dem Grundsatz bekennt, daß die Predigt es ist, die die Gemeinde schafft: *ecclesia creatura verbi*! Daß Luther solche Gemeindebildung von unten ursprünglich im Sinn gehabt hat, ist unbestritten; er hat sie aber schon in den Jahren 1521/22 auf Grund der Wittenberger Unruhen wieder fallengelassen¹⁹. Gemeindebildung durch die Verkündigung selbst ist, wenn überhaupt, schon 300 Jahre vor und erst wieder 150 Jahre nach der Reformation versucht worden.

Am Ende des 12. Jahrhunderts sind es die Laienbewegungen der Waldenser und Humiliaten, die sich in den Städten Oberitaliens und Südfrankreichs zusammentun, um über der Lesung der Heiligen Schrift zu jener Nachfolge Christi zu finden, die unter dem Stichwort der „*vita apostolica*“ eine Alternative zur herrschenden feudalistischen Kirche zu leben versucht²⁰. Analog setzen sich im evangelischen Raum die Bewegungen des Pietismus und des Methodismus von der protestantischen Staatskirche ab und versuchen die Reformation aus den Städten aufs Land und zu den unteren Bevölkerungsschichten zu bringen²¹. Beide Basisbewegungen sind, obwohl rechtgläubig und um einen eigenständigen Ort in der Kirche ringend, von den beiden Großkirchen nicht aufgegriffen, sondern ins Abseits gedrängt worden und dann auch dort verkümmert. Eine Gemeindebildung von unten, auf Grund einer immer neu versuchten Verschränkung von Verkündigung, Diakonie und gelebter Solidarität scheint erst in unserem Jahrhundert weltweit möglich zu werden, weil sich nun definitiv die geschlossenen Milieus auflösen, auf die die Großkirchen gesetzt hatten, von denen sie lebten und deren Wertsystem zu stützen sie sich verpflichtet fühlten.

4. Die Wiedergewinnung des Gemeindebezugs als Lösungsweg

Auch wenn ein historischer Argumentationsgang wie der vorgetragene noch mancherlei Differenzierungen verträgt²², kann er bewußtmachen, daß die Verkündi-

¹⁹ P. CORNEHL, Öffentlicher Gottesdienst. Zum Strukturwandel der Liturgie, in: Cornehl/Bahr, 118 – 196. 153 – 171.

²⁰ ZERFASS, 59 – 84. 120 – 159.

²¹ A. NIEBERGALL, Die Geschichte der Christlichen Predigt, in: *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*, 4 Bde. (1955), II 294 – 305. W. DERESCH, *Predigt und Agitation der religiösen Sozialisten* (1971).

²² Vgl. für den katholischen Raum das Phänomen der Ordensgemeinschaften, der Bruderschaften seit dem Spätmittelalter und des Vereinslebens im 19. Jh.; sie alle sind Ausdruck gemeinschaftlichen Lebens innerhalb und jenseits der Territorialgemeinde, die als solche eine Verwaltungseinheit darstellt.

gung bisher in beiden Großkirchen so organisiert war, daß sie des spezifischen gemeindlichen Milieus nicht bedurfte, um dem Glauben zu dienen, weil die Weitergabe des Glaubens durch das gesellschaftliche Milieu im ganzen geleistet wurde. Wenn es wahr ist, daß diese Milieus in unserer Generation zerbrechen und daß deshalb der Glaube sich in lebendigen Gemeinden erst wieder eine Plausibilitätsstruktur aufbauen muß, müssen wir auch die Verkündigung viel deutlicher und viel geschmeidiger auf die besonderen Verhältnisse in den Gemeinden abstimmen²³. Es fragt sich sogar, ob ihr von diesem elementaren Umwälzungsprozeß her nicht Heilungskräfte zuwachsen, die jede innerhomiletische Anstrengung zur „Verbesserung“ des Predigtdienstes weit hinter sich lassen. Dann aber lautet die Maxime m. E. nicht: schriftgemäßer oder mediengerechter oder persönlicher oder gesellschaftsbezogener predigen, sondern es geht darum, daß die Predigt wieder an die beiden anderen Grunddimensionen Anschluß gewinnt, die die Gemeinde als „Zeichen“ der kommenden Herrschaft Gottes konstituieren. Wie ein solcher Abschied vom Modell A – denn darum handelt es sich am Ende – unter den gesellschaftlichen Bedingungen einer normalen Stadtrandgemeinde in Deutschland aussehen kann, mag abschließend das Modell Ibbenbüren verdeutlichen²⁴.

4.1 Gemeindekatechese als Sprachschule

Als Pfr. Bernhard Honsel 1967 nach Ibbenbüren kam, wählte er die Bildungsarbeit als Einstieg; er fragte die Lehrer in dieser ganz traditionellen Gemeinde, was die Leute wohl bedrücke oder woran sie Interesse hätten und setzte entsprechend bei der Hilflosigkeit im Zusammenhang mit der Erstkommunionvorbereitung ein.

Honsel arbeitete TZI-orientiert, d. h. er ging von der These Ruth Cohns aus, daß alles relevante Lernen mit der Person dessen zu tun hat, der lernen will. Er lud die Eltern ein, darüber nachzudenken, was Erstbeichte und Erstkommunion für sie selber bedeutet hatten und nützte die Trauer und Enttäuschung, die bei den Kleingruppengesprächen zutage trat, mit den Eltern darüber nachzudenken, wie solches ihren eigenen Kindern erspart werden könnte. Auf diese Weise entwickelte er ein Konzept, bei dem die Eltern selber ihr Kind auf die Erstkommunion vorbereiten an Hand einer Handreichung, über die sie sich an drei Abenden im Gespräch mit dem Pfarrer verständigten. Diese Mindestvorbereitung der Kinder erfährt eine gründliche Vertiefung im Anschluß an die Erstkommunion und in einem anderthalbjährigen Firmkatechumenat, das heute von 30 jungen Katecheten durchgeführt wird, die selber aus der Jugend- und Kinderarbeit der Gemeinde erwachsen sind. Für die Gewinnung dieser Mitarbeiter im Dienst des

²³ Hierhin gehört katholischerseits die in den letzten Jahren stark geförderte Gemeindekatechese (vgl. G. BAUDLER (Hrsg.), *Erneuerung der Kirche durch Katechese. Zum Synodenpapier „Das katechetische Wirken der Kirche“* [1975]) sowie der von der Deutschen Bischofskonferenz geplante schwerpunktmäßige Einsatz der Pastoralreferenten (= Volltheologen im Laienstatus).

²⁴ Über dieses Modell referierte Pfarrer B. Honsel bei der Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Homiletiker vom 6. bis 10. Oktober 1980 in München; aus den gemeinsamen Gesprächen stammen manche der folgenden Gesichtspunkte. Vgl. R. ZERFASS (Hrsg.), *Mit der Gemeinde predigen* (1982). B. HONSEL, *Der rote Punkt. Eine Gemeinde unterwegs* (1983).

Glaubens war entschieden, daß Honsel erkannte und ernstnahm: diese Katecheten müssen vor allem für ihr eigenes Leben etwas gewinnen können!

In der Erwachsenenbildung von Ibbenbüren folgte auf diese erste Periode der lebensgeschichtlich bedingten Themen im Umkreis von Erziehung und Familie als nächste Phase die Auseinandersetzung mit Glauben und Kirche (Aufarbeitung des Konzils) und danach kamen, in dem Maß als die Leute mit sich selbst und mit ihrer Kirche versöhnt waren, auch in wachsendem Umfang Themen der Sozialpolitik, der Dritten Welt, der Umweltproblematik zur Sprache.

4.2 Der Gottesdienst als Ort wechselseitigen Glaubenszeugnisses

Eine erste Rückkoppelung dieser katechetischen Arbeit in den Gottesdienst hinein gelang über die „Bußgottesdienste“, die dreimal im Jahr, vor den großen Feiertagen die Gemeinde zusammenführen. Als nämlich die Krise der Beichte offenbar wurde, bildete Honsel zunächst eine interne Studiengruppe befreundeter Pfarrer und Katecheten, die sich mit der Bußgeschichte auseinandersetzten. Daran schloß sich eine Predigtreihe an, die in vier Schritten die Leute darüber aufklärte, wie sich die Bußpraxis im Lauf der Geschichte gewandelt und entfaltet hat. Dann gestaltete er mit seinem Kaplan die ersten Bußgottesdienste (zunächst zwei Jahre lang in eigener Regie); seither erwachsen die Bußgottesdienste aus dem Leben der Gemeinde, greifen die konkreten Erfahrungen der Gemeindegruppen auf, wobei viele Mitarbeiter ihre Antennen ausgestreckt halten und nach Themen suchen, z. B. „Verstehen und verstanden werden“ oder „Leben mit Behinderung“. So werden die Bußgottesdienste zu einem Ort der Verarbeitung gesellschaftlicher und gemeindlicher Konflikte.

4.3 Nonverbale Ausdrucksformen

Von entscheidender Bedeutung für das gesamte Gemeindeleben wurde das Ernstnehmen der Kinder, Verdienst einer fröhlich pensionierten Lehrerin, die ihr hohes katechetisches Geschick einsetzte, die Kinder dadurch als Partner für das Leben der Gemeinde zu aktivieren, daß sie sie ermutigte, ihr Verständnis einer biblischen Erzählung und ihre Sicht der Welt (der Erwachsenen, der Kranken, der Schöpfung) zu malen, großformatig, in Fingerfarben, in Gruppenarbeit. Die Gemälde der Kinder wurden im Gottesdienst zugänglich gemacht, ausgehängt und gedeutet und öffneten den Erwachsenen die Augen. Das Malen erwies sich als eine Art Stammeln, als eine non-verbale oder präverbale Artikulation der eigenen Glaubenserfahrungen, eine Gestalt von Glossolalie, wie sie in unserer Gesellschaft noch akzeptiert ist (im Unterschied der Zungenrede der Pfingstbewegungen). Seit auch die Firmgruppen und die Erwachsenen zu malen begannen, kam an den Tag, welch ein ungehobener Schatz an Lebens- und Glaubenserfahrung in einer normalen, eher etwas verträumten, volksskirchlichen Gemeinde ruht und fruchtbar gemacht werden kann für eine wechselseitige „Erbauung“ der Gemeinde (Eph 4, 12). Inzwischen hat auch der Tanz seinen festen Platz im Gottesdienst der Gemeinde.

4.4 Laienpredigt aus Mitverantwortung

Einen weiteren Auslöser für das Erwachen der Gemeinde bildete der Abzug des Kaplans. Der Pfarrer weigerte sich, die Mehrbelastung einfach selber zu übernehmen und entdeckte mit Überraschung und Freude, daß die Gemeinde auch gar nicht wollte, er solle sich kaputtarbeiten. Zu diesem Zeitpunkt wurde nicht nur besagte Lehrerin verbindlich als Mitarbeiterin gewonnen; es fanden sich auch zwei Religionslehrer, die den Pfarrer im Predigtendienst entlasten wollten. Desgleichen erklärten sich die Gruppen bereit, in wechselnder Reihenfolge die Gestaltung thematischer Gottesdienste zu übernehmen. Seither machte die Gemeinde die Entdeckung, daß der Gottesdienst als ganzer verkündigt: in der Auswahl der Lieder, der Formulierung der Gebete, der Lesungen, der verschiedenen Sprecher, die dies vortragen. Honsel versteht sich selber eher als ein Endredakteur und Koordinator der Verkündigung der Gemeinde, „umgeben von einer Wolke der Zeugen“ im Gottesdienst (Hb 13,1). So bewegten sich Gruppenleben und Verkündigung, Koinonia und Martyria aufeinander zu, und genau so geschah es mit dem Bereich der Diakonie.

4.5 Diakonie und Verkündigung

Bis zur Abberufung des Kaplans machten Pfarrer und Kaplan wöchentlich Krankenbesuche. Danach ging der Krankenbesuch an eine Gruppe von fünf Frauen und vier Männern über, die sich aber nicht allein abrackern, sondern monatlich zu einem Gespräch über ihre Erfahrungen am Krankenbett mit dem Pfarrer zusammentreffen. Sie haben von sich aus andere Initiativgruppen (Besuchsdienst für ältere Leute, Versorgung von Familien, deren Mütter in Kur mußten) ins Leben gerufen und immer wieder in der Gestaltung von Gottesdiensten ihre Erfahrungen an die Gesamtgemeinde herangetragen. „Krankheit“, „Sterben“, „Behinderung“ wurden so durch den Gottesdienst zu Themen der ganzen Gemeinde. Ähnlich thematisiert der Arbeitskreis Familiengottesdienste immer wieder Erziehungs- und Familienprobleme; die Landjugend gestaltet das Erntedankfest usw.

Die Verkündigung gewinnt ihren Lebensbezug aber nicht nur von den Projekten bestimmter Gruppen (im Sinne des Typs C), sondern auch aus der typisch volkskirchlichen Lebensbegleitung (Taufe, Ehe, Beerdigung); insgesamt wird so die Verkündigung in der Gemeinde zu einem Stück Lebensbegleitung.

5. Konsequenzen für eine Didaktik der Predigt

Die didaktische Kernfrage, die sich aus dem skizzierten Verhältnis von Predigt und Gemeinde ergibt, lautet: Wofür bilden wir aus? Welcher Gemeindetypus wird in dem homiletischen Proseminar unterstellt, mit dem ein Student heutzutage seine Predigerkarriere beginnt? Ohne Frage ist es unsere Aufgabe, zur Predigt unter allen gegebenen Voraussetzungen anzuleiten, aber in einer Weise, daß sich durch die Predigt diese Voraussetzungen langsam ändern. Dafür haben wir aber bislang noch keine didaktische Konzeption. Denn unsere Predigtausbildung rechnet im Ernst noch nicht damit, daß es verschiedene Gemeindetypen gibt und so qualifiziert unser Ausbildungssystem im Grunde nur für die kirchliche Rede (im Sinne von Gemeindetyp A oder allenfalls

Gemeindetyp B). Damit erziehen unsere homiletischen Übungen förmlich dazu, jene Prozesse zu ignorieren, aus denen sich kreative (und damit vollmächtige) Verkündigung in Zukunft vielleicht erst ergibt. Denn sie erziehen den Studenten immer noch ausschließlich dazu, sich als Prediger im Gegenüber zur Gemeinde zu behaupten. Sie leiten ihn nicht dazu an, zusammen mit der Gemeinde eine neue Sprache des Glaubens zu finden. Uns fehlt eine genügend präzise Kenntnis der kommunikativen Chancen bzw. Barrieren, die zu jedem der drei genannten Gemeindemodelle gehören sowie der spezifischen Klippen und Krisen, die sich bei einer Transformation des Typs A in Richtung B oder in Richtung C einstellen.

Eine noch so revisionsbedürftige Vorstellung vom Strukturzusammenhang zwischen Predigt und Gemeinde wäre aber die Voraussetzung dafür, überhaupt zu sehen, wo eine einzelne Gemeinde steht und wie ihr durch die Predigt in ihrem Wachstum als Gemeinde „hin zur Vollgestalt des Leibes Christi“ (Eph 4, 12 f.) geholfen werden könnte.

Wie bei allem Wachstum ist dabei entscheidend, ob der jeweils nächste Schritt gelingt. Das ist für jede Gemeinde ein anderer Schritt; entscheidend ist, daß diese Gemeinde ihn wirklich tun kann. Es mag hilfreich sein, sich am Modell Ibbenbüren noch einmal zu verdeutlichen, welche Grundhaltungen helfen können, diesen nächsten Schritt herauszufinden.

5.1 Verkündigung in der Gemeinde muß als Prozeß begriffen werden

Die Geschichte von Ibbenbüren macht deutlich, wieviel Zeit eine Gemeinde braucht, um ihren eigenen Weg zu finden. Honsel sieht darum in der Weise, wie sich aus der Kinderarbeit ein neuer Verkündigungsstil und ein neues gottesdienstliches Klima entwickelt, eine Exemplifikation des Gleichnisses von der selbstwachsenden Saat: während der Bauer schläft, bringt die Erde ihre Frucht (Mk 4, 26 – 29). Wenn Predigt und Gemeinde aufeinander angewiesen sind, darf die Predigt nicht als punktuelle rhetorische Leistung gesehen, sondern muß in die Dimension der Zeit und das Wachstum eingebettet werden. Wie bei allen Wachstumsprozessen ist dabei das Vertrauen in den Prozeß selbst entscheidend, in die Kontinuität der Entfaltung, die wechselseitige und an Überraschungen reiche Inspiration von Verkündigung, Diakonie und brüderlicher Begegnung.

5.2 Gemeindepredigt muß der Alphabetisierung im Glauben dienen

Methodisch läßt sich Ibbenbüren als eine Kombination des Alphabetisierungsprogramms von Paulo Freire und der Gruppenmethodik von Ruth Cohn betrachten. Freire beginnt ja bei seinen Alphabetisierungskampagnen mit den Schlüsselworten zur Bewältigung der Alltagsproblematik; analog werden in Ibbenbüren die aktuell bewußten und zunehmend auch die halbbewußten Bedürfnisse, Krisenerfahrungen, Reizworte und Grundstimmungen der Menschen zu Schlüsselwörtern einer neuen Sprache des Glaubens. Die TZI-Methode hilft dabei, das Ich (d. h. die existentielle Betroffenheit) mit der Rücksicht auf die Gruppe und mit dem Anspruch der vorgegebenen Themen zu verbinden.

Genauerhin zeigt sich, daß die in der Verkündigung bearbeitete Thematik aus verschiedenen Bereichen stammt:

- 1) Ich-nahe, person-nahe Themen: Fragen des persönlichen Wachstums, der Lebenskrise, Krankheit, Tod, Begegnung, Identität usw.
- 2) Themen der kirchlichen Gemeinschaft: der Weihnachts- und Osterfestkreis, Gemeinschaft der Heiligen usw.
- 3) die Situation vor Ort: Bürgerinitiativen für einen Kinderspielplatz, ein Jugendzentrum, gegen die Stilllegung eines Betriebs
- 4) universale, gesellschaftliche Themen: Dritte Welt, Ökumene, Konsumverzicht

Es kommt wohl sehr darauf an, einen guten Rhythmus zwischen diesen vier Themenbereichen zu entwickeln, damit keine Übersättigung durch einen einzigen Themenschwerpunkt eintritt. Im guten Wechsel werden sich die Themen gegenseitig zum Korrektiv.

Noch entscheidender aber ist, daß der Prediger sich nicht als einziger Interpret dieser Themen begreift, sondern als jemand, dessen Aufgabe es ist, die Glaubenden selber zum Sprechen zu bringen – im Gehorsam gegen den Geist, der die Zungen reden macht: bei Alten und Jungen, Knechten und Mägden (Joel 3, 1 – 5, zit: Apg 2, 16), Gebildete und Ungebildete (Jer 31, 31 – 34, zit.: 1. Kor 14, 26; 2. Kor 3, 3, 1 Thess 4, 9).

In diesem Sinn versteht Pfr. Honsel sich als Diener am Glauben der Gemeinde – bis hin zu der Konsequenz, selber nur mehr etwa an jedem dritten Sonntag zu predigen. Man kann nicht zugleich den latent in einer Gemeinde vorhandenen Glauben wecken wollen und das Verkündigungsmonopol beanspruchen. Indem Pfr. Honsel sich nicht nur in seinen Predigten von dem Leben der Gruppen (den Gemälden der Kinder, den Problemen des Altenkreises oder der Krankenseelsorger) anregen läßt, sondern diesen Gruppen die Gelegenheit gibt, im Gottesdienst der Gemeinde ihren Glauben selbst auszusprechen und darzustellen, geht er häufig nur noch wie ein Endredaktor in seinem eigenen Wort auf das Zeugnis dieser Gruppen ein. Verkündigung wird so zu einer Stärkung der Kompetenz der Gläubigen selbst, einander aus ihrem Lebens- und Leidenszusammenhang heraus im Glauben zu fördern. Der Gottesdienst ersetzt nicht mehr die Gemeindeerfahrung, sondern ist Ausdruck der Gemeindeerfahrung, weil er zum größeren Teil von den Gruppen der Gemeinde gestaltet wird. Das Leben der Gemeinde wird zum fünften Evangelium.

5.3 Gemeindebezogene Predigt muß das Potential der Volkskirche respektieren

Die basiskirchliche Bewegung hat gerade in unseren Breiten das Verdienst, in aller Schärfe deutlich zu machen, was von uns gefordert ist, wenn in Zukunft nicht nur der kirchliche Apparat, sondern der Glaube überleben soll. Aber sie ist auch in Gefahr, mit ihrem hohen Anspruch ein letztes Mal das Volk im Stich zu lassen oder vor den Kopf zu stoßen. Das beginnt bereits mit einer Terminologie, die die bestehenden Gemeinden als „vorbürgerliche Betreuungskirche“ bzw. als „bürgerliche Angebotskirche“ unter den

Verdacht stellt, in einer nicht mehr verantwortbaren Weise autoritäts- bzw. konsumabhängig zu sein. So wird man die „Religion des Volkes“ schwerlich identifizieren können. Man verstellt sich vielmehr durch solch radikale Maßstäbe die Unbefangenheit, wahrzunehmen, was in den Leuten lebendig ist; man ist nicht bereit, sich auf das Volk wirklich einzulassen, weil man befürchtet, was dabei herauskommt, sei zu fromm, zu bürgerlich, zu reaktionär.

In Ibbenbüren zeigt sich die Stärke der Volkskirche, weil hier das Kräftepotential ernstgenommen wird, das auch bei uns in den sogenannten „einfachen Leuten“ steckt. Volkskirchlich ist die Verkündigung in Ibbenbüren, weil sie sich nicht nur von den Projekten innovatorischer Gruppen anregen läßt (im Sinne des Gemeindetyps C), sondern gerade auch in der kontinuierlichen Begleitung der Menschen durch die klassischen Lebenskrisen hindurch einen Weg zur Entdeckung und Vertiefung des Glaubens sieht (im Sinne des Typs B). Volkskirchlich ist entsprechend die Bereitschaft, fließende Übergänge zwischen intensiver und distanzierter Beteiligung am Gemeindeleben zuzulassen. Pfr. Honsel hat die Erfahrung gemacht, daß ein phasenweise größeres oder lockereres Engagement einzelner Gruppen die Lust anderer stimuliert, sich gleichfalls in der Gemeinde und ihrem Gottesdienst einzubringen. Ganz abgesehen davon, daß mit jedem aktiven Gottesdienstgestalter eine ganze Sippe mit aktiviert wird, erhöht die Vielfalt der Gruppen, die sich darstellen, auch das Spektrum der Erfahrungen, die zu Wort kommen und damit die Vielzahl von Identifikationsfiguren, zwischen denen der einzelne (im Augenblick distanziertere) Teilnehmer wählen kann, wenn er zu gegebener Zeit entschiedener in das Leben der Gemeinde einsteigen möchte. Auf diese Weise finden auch die Neuzugezogenen unbefangenen Anschluß. Die Gemeinde „kommt ins Gerede“, es wächst eine erwartungsvolle Haltung. Der Gemeindegottesdienst als Gemeindeversammlung ist etwas, auf das man sich freut, ein Milieu, in dem man neue Seiten am anderen, an sich selbst und schließlich auch an Gott entdeckt.

Damit wird zugleich deutlich, worin auch die Frage nach den didaktischen Konsequenzen an ihr Ende kommt; sie wäre mißverstanden, wenn man sie als den Versuch betrachten wollte, die Balance zwischen Predigt und Gemeinde letztlich in der Person des Predigers, in seiner homiletischen Kompetenz zu verorten. Wie die Gemeinde mehr ist als das Bild von ihr, das ich als Prediger in meinem Kopf habe, so ist auch die Verkündigung, von der die Gemeinde lebt, mehr als die Predigt, die ich an sie richte. Sie taucht vielmehr auf aus einem Prozeß der Vermittlung des Glaubens, der längst unter den Leuten in Gang ist. Sie haben längst miteinander geredet und sich auch das Entscheidende gesagt, ehe ich auftrete. Wir müssen das Geflecht der Unterhaltung, der Ermutigung und Orientierung zwischen den Menschen zunächst einmal als ein Stück der Überlieferung des Glaubens ernst nehmen; danach können wir erst die Frage stellen, welchen Beitrag wir als Prediger zu diesem Prozeß leisten, inwiefern wir ihn verstärken, anscharfen oder korrigieren. Darum ist für eine angemessene theologische Beschreibung des Verhältnisses von Predigt und Gemeinde die Lehre vom Heiligen Geist entscheidend, der weit über das hinaus wirkt, was wir als „Karree“ Gemeinde sozial abstecken und als amtlich autorisierten Verkündigungsprozeß aus der „Wolke der Zeugen“ herausdestillieren. Es hat mit der Unverfügbarkeit dieses Geistes zu tun, wenn das Verhältnis von Predigt und Gemeinde nur im Sinne einer wechselseitigen unableitbaren Verwiesenheit aufeinander beschrieben werden kann.

Kontroverse um Kernenergie. Eine Herausforderung an die katholische Ethik

Die Menschheit, die sich Gedanken macht über das Für und Wider Kernenergie, erfährt die Bedrängnis und Not schwerer Entscheidung. Die Gesellschaft muß sich in echt „kritischer“ Situation entscheiden, in welche Richtung weitergegangen werden soll. „Krise“ besagt in ihrer griechischen Wortbedeutung: Wendepunkt, eine Stelle, an der das Geschehen sich wendet. „Krise“ ist eine Wegkreuzung, die mit der quälenden Entscheidung für den weiteren Weg konfrontiert. An diesem „kritischen“ Punkt muß die Lage beurteilt, das Risiko kalkuliert, die Gefahr wahrgenommen werden. Kritisches Verhalten in diesem Sinne meint Wertung, Beurteilung, Entscheidung. Die Entdeckung der Kernenergie kennzeichnet ohne Zweifel eine „Zeitwende“. Wenn aber der Mensch Entscheidungen fällt, dann bewegt er sich im Raum des Ethischen: er vergleicht bestimmte Werte und entscheidet sich für den „vorzugswürdigeren“. Auch die Handhabung der Kernenergie ist keine „technische, sondern eine ethische Aufgabe“ (Sachsse 114). Daß die Entscheidung pro und contra nicht leicht erfolgt, ergibt sich aus dem Hin und Her der wissenschaftlichen und politischen Auseinandersetzung. Keiner „Partei“ darf man zunächst unterstellen, sie mache sich die Sache leicht.

1. Sorgen und Ängste

Krisen werden in der Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils „Die Kirche in der Welt von heute“ zu den „Zeichen der Zeit“ gezählt. Kaum sind die Anfangsworte „Gaudium et Spes“ (= Freude und Hoffnung) ausgesprochen, folgt schon das Begriffspaar „Trauer und Angst“. Die Welt erscheint als ein „Schauplatz der Geschichte, von ihren Unternehmungen, Niederlagen und Siegen geprägt“. Die Konzilsväter sehen Grund zur Freude: die Menschheit ist ja voller Bewunderung für die eigenen Erfindungen und für die eigene Macht; das Konzil registriert aber auch ängstliche Sorge und Bedrückung; es bedrängen Fragen nach der heutigen Entwicklung der Welt, nach dem „letzten Ziel der Dinge und Menschen“; die Erwartungen und Bestrebungen nehmen einen schon dramatischen Charakter an. In dieser neuen Epoche der Geschichte erlebt die Menschheit so viele Umgestaltungen, Veränderungen, Erschütterungen, Wachstumskrisen, Antagonismen, daß Verunsicherungen nicht ausbleiben. Nach Auffassung des Konzils leiden die Menschen unter einer derart komplexen Situation; viele Zeitgenossen sind „zwischen Hoffnung und Angst hin- und hergetrieben“. Angesichts der auf allen Gebieten erfolgenden ungeheuerlichen Umstellungen geraten nicht wenige Menschen in „Verwirrung“. Die Welt ist ein einziges Spannungsfeld; sie zeigt sich „zugleich stark und schwach, in der Lage, das Beste oder das Schlimmste zu tun – der Weg ist offen zu Freiheit oder Knechtschaft, Fortschritt oder Rückschritt“.

In dieser Perspektive muß moderne Technik überhaupt, nicht zuletzt der Komplex Kernenergie beurteilt werden.

a) Lebensangst generell

Angst empfinden beide: sowohl die Gegner als auch die Befürworter der Kernenergie: denn beide wollen – das muß man zubilligen – Katastrophen vermeiden. Dies allerdings mit ziemlich entgegengesetzten Methoden. Alle Verantwortlichen wollen Leben sichern, Leben erhalten, Leben lebenswert machen. Jede Partei befürchtet, das Gebot der Lebenshaltung werde übertreten, wenn der Entscheidung des „Gegners“ gefolgt werde. Wenn es aber um die Sicherung des Lebensgutes geht, dann ist der Christ vom 5. Gebot des Dekalogs her in Pflicht genommen. Die Debatte um die Kernenergie ist nun – auch – die Debatte einer weltlichen Gesellschaft um ihr diesseitiges Fortbestehen, um ein sicheres Leben und um die Grundgefährdung des Menschen, den Tod. In einer Welt, wo der Glaube an ein den Tod überdauerndes Leben wankt, wird das Leben auf dieser Welt zum absoluten Wert und der Tod zur absoluten Bedrohung. Im Widerstand gegen die Kernenergie äußern sich die Sorge um die Erhaltung dieses Wertes und die Furcht vor dieser Bedrohung. Nicht weniger besorgt sind die Befürworter der Option für Kernenergie: sie machen sich auch Sorgen um die Sicherung des Lebens, sie setzen lediglich andere Prioritäten bzw. wollen mit nicht-kerntechnischen Instrumentarien den Fortbestand der menschlichen Gattung garantieren. Während die Gegner der Kernenergie Angst haben, diese bringe unzumutbare Risiken mit sich, haben die Befürworter Angst, ohne den Einsatz der Kernenergie gerate der wirtschaftliche Fortschritt unserer Gesellschaft in Gefahr.

b) Angst vor Unübersehbarkeit

Das groß angelegte, megatechnische Unternehmen Kernenergie hat so viele technologische und sozio-ökonomische Implikationen, daß das Gesamt nicht gerade „transparent“ erscheint. Anlässlich des Besuchs der Nuklearbetriebe in Hanau-Wolfgang äußerte Bischof Dr. Schick (Fulda): Der Mensch hat vor der Technik immer Angst gehabt. Daß dies bei den ungeheuren Möglichkeiten, wie sie im Kernzeitalter eröffnet werden, erst recht der Fall sei, könne niemanden verwundern. Ähnlich wie bei der Raumfahrt sei man hier an einen Punkt gestoßen, wo die Frage nach den Grenzen von Gottes Auftrag, sich die Erde untertan zu machen, wach werde. Der Philosoph und Naturwissenschaftler Carl Fr. von Weizsäcker, der übrigens die Entscheidung pro Kernenergie befürwortet, meint, der Mensch sei an „etwas Undurchschaubares“ ausgeliefert. Die Spezialisierung ist so weit fortgeschritten, daß heute auch dem geistigen Arbeiter die Einsicht in das Ziel und den Sinn des Ganzen vielfach verlorengeht. Da breche die „panische Angst vor der Technik überhaupt“ hervor (Sachsse). Man darf nicht vergessen, daß auf dem Gebiet der Pharmakologie oder der Informatik gesellschaftliche Konsequenzen liegen, die denen der Kernkraft kaum nachstehen. Da gibt es auch die Angst, daß man sich beim Entscheid für Kernenergie zu sehr und zu rasch festlege, in dem man eine bestimmte Methode der Energiegewinnung auswähle. Ich möchte vom Phänomen der *Fixationsangst* sprechen. Nun: um Festlegung handelt es sich bei beiden Parteien – entscheiden heißt: sich festlegen.

c) Angst vor Gefahren. Ringen um Sicherheit

Angst empfindet der Mensch, wenn er Gefahren wittert, Risiken im Auge hat, d. h. weil er sich in Unsicherheit und Ungesicherheit weiß. Seit Jahren gibt es eine sogen. „Philosophy of security“ (= Sicherheitsphilosophie), die dem Wesen des Phänomens Sicherheit nachforscht und auch Entscheidungshilfen für technische Handhabung von Schutzmaßnahmen im Personal- und Objektschutz beisteuert. In diesem Zusammenhang wird auch genauer untersucht, was Gefahr und Risiko bedeuten, welche Grade von Un-Sicherheit es gibt; in speziellen Risikoanalysen werden die Gefahrenmomente klassifiziert. Es sei hier nur auf die für unser Thema einschlägigsten Merkmale eingegangen. Abstrakt ist eine Gefahr, wenn nicht bestimmbare schädigende Ereignisse zu nicht bestimmbarer Zeit zu erwarten sind: konkret hingegen ist eine Gefahr dann, wenn bestimmbare schädigende Ereignisse zu bestimmbarer Zeit zu erwarten sind. Wenn ein bestimmtes schädigendes Ereignis eingetreten ist, dann liegt eine Störung vor: um eine drohende Gefahr handelt es sich, wenn ein schädigendes Ereignis unmittelbar bevorsteht. Die schärfste Zuspitzung einer Störung macht die Katastrophe aus; diese bedeutet eine Gefahrenlage, die mit den dafür vorgesehenen Kräften und Mitteln voraussichtlich nicht mit hinreichender Sicherheit bekämpft werden kann. Nach allgemeiner Einschätzung liegt eine Gefahr dann vor, wenn eine Sachlage besteht, die bei ungehindertem Geschehensablauf mit Wahrscheinlichkeit zu einem Schaden führen würde.

Unter Risiko versteht man eine mögliche, aber ungewisse Veränderung zum Schlechten; es bedeutet also die Möglichkeit des Eintritts eines unerwünschten oder des Nichteintritts eines gewünschten Ereignisses, wobei der Ausgang ungewiß ist. Die Größe des jeweiligen technischen Risikos hängt ab von den Faktoren Wahrscheinlichkeit des Schadenseintritts und wahrscheinliches Ausmaß des Schadens. Das technische Risiko ergibt sich aus dem Produkt von Eintrittswahrscheinlichkeit und Schadensausmaß. Die Gefahr ist ein Zustand, bei dem Eintrittswahrscheinlichkeit und Ausmaß zu befürchtender Schäden ein zumutbares Risiko übersteigen. Während Risiko die zumutbare und rechtlich erlaubte Gefährdung benennt, bedeutet Gefahr die übermäßige und rechtswidrige Gefährdung. Das Problem ist dann: wo zieht man die Grenze zwischen dem erlaubten Risiko und der rechtswidrigen Gefahr? Der Staat hat die Pflicht zur legislativen und administrativen Risikosteuerung. Neuartige Technologien dürfen nicht zugelassen werden, solange ihre Risiken nicht hinreichend beherrschbar sind. Bei der Bewertung der Risiken einer Kernenergieanlage hat das Bundesverfassungsgericht entschieden: dem vom Atomgesetz normierten Gebot der „bestmöglichen Gefahrenabwehr und Risikovorsorge“ sei Genüge getan, wenn es „nach dem Stand von Wissenschaft und Technik praktisch ausgeschlossen erscheint, daß solche Schadensereignisse eintreten werden“.

Das Verhältnis zwischen dem zulässigen und dem vorhandenen Risiko mache den Faktor Sicherheit aus. In mathematischer Formel: $S (= \text{Sicherheit}) = R (\text{Risiko}) \text{ zul.} / R \text{ vorh.}$ Ist das errechnete vorhandene Risiko kleiner als der vorher festzulegende Grenzwert des zulässigen Risikos, dann ist die Sicherheit größer als 1 und damit ausreichend. Unter den Risikoberechnungen bezüglich Kernenergie ist vor allem der –

nicht unumstrittene – Rasmussen-Report bekannt geworden. Danach ist die Gefährdung durch Kernkraftwerke um einige Zehnerprozenten geringer als die durch Naturkatastrophen wie Erdbeben oder Wirbelstürme bzw. durch technische Großunfälle wie Flugzeugabstürze, Staudammbrüche. Lediglich das sehr geringe Risiko, durch einen Meteorereinschlag ums Leben zu kommen, sei mit der Wahrscheinlichkeit eines tödlichen Reaktor-Unfalls zu vergleichen.

Das Risiko von Unfällen ist proportional der Zahl der im Einflußbereich einer technischen Anlage lebenden Bewohner und hängt vom Gefahrengrad des technischen Objektes selbst ab. Entscheidend sind die Faktoren Bevölkerungsdichte B und das Objektrisiko R , die man in Katasterkarten eintragen kann. Solche Risiko-Kataster „wären für alle in Betracht kommenden Bereiche in der Nähe von Siedlungen und technischen Objekten sowie für die verschiedenen Risiken vorsorglich aufzustellen“ (Schieb).

Wie gesagt, das Problem ist: die Grenze des Risikos jeweils zu bestimmen und als verbindlich festzulegen. Zudem beruht die normative Festlegung auf einem Kompromiß zwischen sicherheitstechnischen und wirtschaftlichen Notwendigkeiten, wobei die Sicherheit im Zweifel Vorrang genießt. Man muß aber klar sehen:

d) Absolute Sicherheit ist unmöglich

Völlige Sicherheit gibt es nicht, kann es nicht geben. Schon die Naturerkenntnis durch den Menschen ist begrenzt. Der Forscher nähert sich der naturgesetzlichen Wahrheit, ohne sie zu erreichen. Sein Wissen ist, wie das Bundesverfassungsgericht im Kalkar-Beschluß formuliert, nur „Annäherungswissen, das nicht volle Gewißheit vermittelt, sondern durch jede neue Erfahrung korrigierbar ist und sich insofern immer nur auf dem neuesten Stand unwiderlegten möglichen Irrtums befindet“. Jedes technische System trägt grundsätzlich ein Risiko in sich. Auch Befürworter der Kernenergie meinen: am Beispiel der Kerntechnik werde den Menschen die Vorstellung von einem technischen Risiko in großer Breite bewußt. Das Risiko ist menschlichem Leben einprogrammiert: auch ganz „zivile“ technische Einrichtungen wie Fernsehapparat, Flugverkehr, Röntgenuntersuchung sind keineswegs risikolos. Schon gar nicht nukleartechnische Großprojekte. Auf dem Umweltkongreß der CDU am 19. 10. 1979 in Frankfurt hat Prof. Kossellek auf die mit Kernenergie verbundenen Gefahren hingewiesen. Teilweise bewußt, teilweise unbewußt irreführend sind das Versprechen und die Forderung nach absoluter Sicherheit. Risiken müssen in jedem Fall in Kauf genommen werden. Die Übernahme von Risiken ist schließlich eine Sache der Güterabwägung: man muß überlegen, was „in summa dafür und dagegen spricht“ (Sachsse). Es versteht sich von selbst, daß eine weitestgehende Minderung des Gefahrenrisikos angestrebt werden muß. Die eigentliche Kontroverse ist allerdings die unterschiedliche Einschätzung und Gewichtung der mit der Kernenergie-Nutzung verbundenen Gefahren. Auch der Moraltheologe W. Korff, Befürworter der Kernenergie, gibt zu, daß sich die Risikofrage mit der Einführung von Brutreaktoren noch verschärfen wird, bleibt hier doch alles „von technisch wie menschlich zu meisternden, höchst komplexen künstlichen Sicherheitsvorkehrungen abhängig, deren Ausfall ge-

benenfalls verheerende Folgen für Mensch und Umwelt nach sich ziehen kann“; er optiert dennoch für Kernenergie; denn es scheine, daß die damit unmittelbar befaßten Experten den Risikofaktor im Prinzip durchweg für vertretbar und kalkulierbar halten, ja das technische Risiko könne „so klein gehalten werden, daß es den Vergleich mit den Risiken, welche andere Arten der Energiegewinnung mit sich bringen, durchaus bestehen kann“ (Korff). Zumindest sei das nukleartechnische Risiko „nicht unzumutbar“. Anders in der Schrift der Katholischen Sozialakademie Österreichs „Verantwortete Zukunft“, wo das Risiko als nicht zumutbar eingeschätzt wird.

2. Ein Thema, das nicht ohne „Leidenschaft“ diskutiert werden kann

Der Streit um die Kernenergie nimmt da und dort bürgerkriegsähnliche Formen an. Dies ist deswegen eigentlich gar kein Wunder, weil es letztlich und endlich um die Frage nach dem Sinn des Lebens geht – bei Gegnern und bei Befürwortern. Die Entscheidung für oder gegen, gegen oder für hängt davon ab, was man überhaupt vom Leben erwartet, worin die eigentlich bestimmenden, vorzüglichen und tragenden Werte gesehen werden. Alles kommt doch darauf an zu wissen, auf welche Karte man setzen soll. Diese Grundentscheidung geht der Entscheidung für oder gegen Kernenergie voraus. Die Kernenergieproblematik ist in der Tat ein komplexes Wertproblem. Dieses Thema zieht den ganzen Menschen in Mit-Leidenschaft: es kann nicht allein nach objektiv ermittelbaren Kriterien entschieden werden. „Wir werden nicht sachlich miteinander sprechen können, wenn wir nicht gegenseitig die Anstrengung machen, auch die Affekte der anderen Seite als Affekte verantwortlicher Menschen ernst zu nehmen“ (von Weizsäcker). Gegner wie Befürworter verfolgen das Thema „leidenschaftlich“. Die emotionale Erhitzung der Gemüter mag man bedauern – auf der anderen Seite ist sie ganz verständlich und „menschlich“, zieht die Debatte doch auch die Affekte mit. Man spricht gar von einem „nuklearen Glaubenskrieg“. Die Gegensätze zwischen Befürwortern eines Kernkraftwerkes und den prinzipiellen Gegnern reichen genau so leidenschaftlich in existentielle Gefühlszonen hinein wie die Gegnerschaft in Sachen § 218. Man hat auch ermittelt, daß die Gleichheit der wissenschaftlichen Ausbildung die streitenden Parteien nicht zusammenführt.

Weil die Leidenschaften so nachhaltig und vor-urteilsmächtig mitsprechen, erklärt sich auch das Phänomen der Verdrängung von Gefahren. So scheint auch der „Wert der im Auto verwirklichten technischen Möglichkeiten der freien Bewegung so hoch eingeschätzt zu werden, daß der Mensch hinter dem Steuer seines Wagens den Gedanken an die Gefahr und die Folgen eines Unfalls verdrängt“ (Schieb) oder zumindest verharmlost. Die Bereitschaft, sich durch Argumente überzeugen zu lassen, ist nicht sehr hoch; zudem haben Menschen ein selektives Bedürfnis nach Sicherheit und Wissen; wenn ein Mensch etwas wirklich intensiv genug will, dann nimmt er auch ihm wissenschaftlich nicht voll erklärbare Risiken in Kauf: der Mensch wählt das aus, was ihm zusagt. Es stimmt nicht, obwohl hartnäckig behauptet, daß die Mehrheit heutiger Gesellschaft nur in das Vertrauen setzt, was ihr technisch-wissenschaftlich einsehbar gemacht werden kann.

3. Das Problem der Kommunikation und Information

Aus dem Gesagten ergibt sich schon, daß es mit der Information seine nicht geringe Schwierigkeit hat. Die Entscheidung für oder gegen Kernenergie geht nun alle an, nicht nur die sogen. Experten. Weil wir alle betroffen sind, müssen auch alle wissen, um was es geht. Insofern steckt etwas Bedenkenswertes in der Anfrage: Kann die zivile Kernenergieanwendung von „Fachleuten beurteilt werden, deren Fachwissen unvermeidlich beschränkt ist?“ (Kathol. Sozialakademie Österreichs, im folgenden abgek. mit KSÖ). In gewisser Weise gibt es da keine besonderen Experten: „Jeder und jede kann und muß hier Verantwortung beanspruchen“ (KSÖ). Sind nun aber die betroffenen Bürger richtig informiert? Informieren heißt ja: von einem Sachverhalt ins Bild setzen. Haben die Bürger ein zutreffendes Bild von dem, worum es bei der Kernenergiedebatte geht? Oder fallen sie bei Pressemeldungen z. B. einer Sensation zum Opfer, wenn Befürworter euphorisch die gefahrlose Fortschrittlichkeit, wenn Gegner defeatistisch die katastrophalen Möglichkeiten der Nukleartechnologie ins Bild bringen? Solche Sensation ist von Übel, erforderlich aber ist die Sensibilisierung der Öffentlichkeit. Wirksame Information ist dann schon recht schwierig, wenn – wie dies in unserem Fall zutrifft – über hochkomplizierte Zusammenhänge ein sehr unterschiedlicher Wissensstand vorliegt. Sowohl die Vereinfachung als auch die unnötige Verkomplizierung der Problemlage widerspricht dem Sinn menschlicher Kommunikation und Information; in beiden Fällen kommt die Wahrheit nicht ans Licht. Wie soll der Laie ins richtige Bild gesetzt werden, wenn schon ein Mann wie C. Fr. von Weizsäcker bekennt, er habe „in fast keiner“ seiner Behauptungen „hinreichenden speziellen Sachverstand“? Wie können die Betroffenen – und das sind wir alle – befähigt werden, die Dinge zu verstehen? Es besteht allerdings noch eine weitere Schwierigkeit: Eine gute Information ist ganz gewiß die „Voraussetzung für ein geeignetes Grundverständnis der Zusammenhänge; aber es ist eine hoffnungslose Illusion, zu glauben, daß allein die Erläuterung der naturwissenschaftlich-technischen Zusammenhänge dem Laien heute die Fachkompetenz für ein fundiertes selbständiges Urteil vermitteln könne. Die Spezialisierung hat „längst jedes Ausmaß von universeller Kenntnis auf diesem Gebiet überholt. Der Verlust der Transparenz macht es völlig unmöglich, auf allen Gebieten fachmännisch adäquat urteilen zu können. Die Konsequenz ist: man muß sich . . . in einem solchen Gefüge auf den anderen verlassen können“ (Sachsse). Die Urteilsfindung ist demnach gar kein technisches, sondern ein schlicht menschliches Problem.

4. Die Autorität der Gutachter

Auf diesen Problemaspekt wird zu wenig geachtet. Es geht um Glaub- und Vertrauenswürdigkeit der konsultierten Wissenschaftler und beauftragten Gutachter. Weizsäcker stellt die Frage: Wie steht es mit dem Kenntnisstand, mit dem Partikularinteresse, mit der Leidenschaft, mit der Intelligenz, mit Selbstkritik und Redlichkeit der Experten? Experten seien „auch Menschen“ (Weizsäcker). Auch in der Erklärung der deutschen katholischen Bischöfe zu „Umwelt und Energie“ (im folgenden mit EBU abgek.) wird wiederholt auf solche „Grenzen“ der Wissenschaft bzw. Wissenschaftler hingewiesen. Es drängt sich die Frage auf: Wie ist es um die nicht nur sachlich-wissenschaftliche, sondern auch und vor allem um die persönliche Autorität des jeweils um Rat

gebetenen Informators bzw. Gutachters bestellt? Wenn diese nämlich mangelt, dann nützen auch seine eventuell sachautoritativ abgestützten und wissenschaftlich-argumentativ begründeten Erkenntnisse und Auskünfte nichts: denn sie werden entweder gar nicht weitergegeben – oder in verkürzter, verstellter Form, sei es in optimistischer, sei es in pessimistischer Perspektive formuliert und publiziert. Kurz: Ist der herangezogene Gutachter vertrauenswürdig? Kann man sich darauf verlassen, daß die begutachtenden Experten der Wahrheit Zeugnis geben? (Zur Illustration der Autoritätskrise verweise ich auf eine demoskopische Untersuchung. Sie belegt: das Ansehen der Atomphysiker ist in den letzten Jahren gesunken. Im Jahre 1968 hatten 64 % der Befragten die Atomphysiker bei jenen Berufen eingestuft, vor denen sie die meiste Achtung empfanden. Ende 1975 standen sie nur noch bei 34 % in hohem Ansehen. Bemerkenswert ist, daß das Prestige der Atomphysiker mit steigendem Alter der Befragten abnimmt. Dazu dürften die Auseinandersetzungen über Kernkraftwerke und Strahlungsrisiken nicht unwesentlich beigetragen haben – vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung 9. 3. 1977.) Nun muß man sich aber verlassen-können, ob man will oder nicht. Eine Gesellschaft, der es nicht gelingt, das „allgemeine Vertrauen wiederherzustellen, wird mit dem Fortschritt der Technik nicht fertig werden und einer Katastrophe zusteuern. Notwendig ist in dieser Grenzsituation eine ethische Grundhaltung“, die „Dankbarkeit für Belehrung und Hilfe sowie Mut verlangt, weil Vertrauen in dieser Welt auch getäuscht werden kann“ (Schieb). Der Durchschnittsbürger ist auf das Urteil der Fachleute angewiesen, und, da „diese häufig nicht übereinstimmen, muß er sich überlegen, welchen Fachleuten er mehr Glauben schenken will“. Je größer Systeme werden, um so mehr ist die Handhabung großer Apparate auf Verlässlichkeit verwiesen. Der ganze Prozeß funktioniert nicht, wenn nicht einer „vom anderen oft unbesehen die Resultate übernehmen kann“. Durch kontroverse Gutachten der Experten kann man sich nur durchfinden, wenn man sich darüber klar ist, „wem man vertrauen will“ (Sachsse).

5. Demonstration und Protest

Nicht nur Information und Kommunikation unter den Betroffenen tun not, sondern auch Demonstration und Protest. Da kommen Rechte und Pflichten der Bürger ins Spiel. Die lateinischen Fremdwörter „demonstrieren“ und „protestieren“ bedeuten nicht hemmungslose Gewalttätigkeit, sondern deutlich aufgewiesenes Bezeugen von bestimmten Wertvorstellungen und sittlichen Entscheidungen. Aus Wissensgründen erfolgende Widersprüche gegen „amtliche“ Entscheidungen müssen aber im Rahmen der von der Verfassung gezogenen Grenzen geltend gemacht werden. In einem gemeinsamen Brief der baden-württembergischen Bischöfe an betroffene Gemeinden heißt es: „Respektieren Sie das Urteil des Gerichts. Wer sich über ein Gerichtsurteil hinwegsetzt, trägt dazu bei, daß an die Stelle der Rechtsordnung die Willkür tritt.“ Daran darf kein Christ interessiert sein.

6. Primat der Ethik vor der Technik – Der Mensch darf nicht alles, was er kann

In seiner Enzyklika *Redemptor Hominis* bringt Papst Johannes Paul II. die programmatische Formulierung: „Primat der Ethik vor der Technik.“ Was damit

gemeint ist, fassen die katholischen Bischöfe der Bundesrepublik Deutschland im Jahre 1980 zu Fulda in die Worte: „Der Mensch darf nicht alles, was er kann.“ Auch das Kommissariat der deutschen Bischöfe in Bonn weist im Jahre 1977 darauf hin, daß das wirtschaftlich und technisch Machbare allein anstehende Entscheidungen nicht hinreichend legitimieren könne. In diesem Zusammenhang wird vor Auslieferung an technologische Zwänge gewarnt – die Politiker müßten „Entscheidungsspielräume“ offenhalten: Entscheidungen im Energiebereich müßten revidierbar sein für den Fall, daß sich ihre Fehlerhaftigkeit herausstelle. Die Wissenschaftler und Techniker müssen ihre Grenzen erkennen und bekennen – dazu kommt es aber nur dann, wenn sie dem Appell „Vorfahrt für die Ethik“ zustimmen. Es geht überhaupt darum, die Diskussion um Kernenergie in den ethischen Horizont zu rücken. Technik muß „ethischer Kritik“ ausgesetzt werden, damit sie nicht technologisch degeneriert, d. h. zu einem ungehemmten, leichtsinnigen Automatismus entartet. Das wäre der Un-Fall schlechthin! Auch die katholischen Bischöfe der USA rufen zu stärkerer Berücksichtigung der moralischen Dimension in der Kernenergie-Debatte auf. Die Ethik bestimmt die Ziele unseres Handelns; bezüglich des Zieles müssen wir uns fragen, „was wir wollen und wollen sollen“. Sicher: der gute Wille allein genügt nicht, man muß über eine Menge Sachkenntnisse verfügen, doch die „Intelligenz allein tut es auch nicht“ (Sachsse).

Primat der Ethik auch deswegen, weil Technik einen Hang zu automatischer Fortentwicklung hat. Der technische Fortschritt muß nämlich „beherrscht“ werden, damit er nicht menschlicher Kontrolle entgleitet und menschen-feindlich ausartet. Technik hat ja emanzipatorische Funktion; sie muß der Befreiung des Menschen aus Not dienen und darf nicht zu einem selbstherrlichen Selbstzweck werden. „Primat der Ethik“ verbietet jeden Fortschrittsfanatismus, alle Fortschrittseuphorie. Nicht alles, was technisch machbar, industrietechnologisch produzierbar, ökonomisch leistbar ist, darf und soll ins technische Werk gesetzt werden. Das Machbare, das Fabrizierbare ist nicht unbedingt und in jedem Fall das Wünschenswerte und Menschen-Dienliche. Der „Trieb, alles zu verwirklichen, was ‚machbar‘ ist, führt zur Zerstörung“ (Höffner). Ethische Verantwortung muß technologischer Maßlosigkeit wehren und technische Euphorie dämpfen. Technik kann unter der Hand zum Religionersatz werden, dann nämlich, wenn ihr zugetraut wird, das Heil der Menschheit auf dieser Erde herzustellen – das aber ist prometheische Gesinnung, keine christliche Einstellung. Papst Johannes Paul II. weist wiederholt auf die Gefahr des Mißbrauchs der Macht hin, die sich massiv in der technologischen Potenz moderner Industrielwelt äußert: der Mensch habe Macht über die Natur, er beherrsche sie weithin, was der Mensch aber nicht ausreichend beherrsche, das sei seine eigene Macht. In der Tat, wir müssen Macht über unsere eigene Macht gewinnen und lernen, die Entwicklungen mit nüchterner Sachlichkeit zu verfolgen, technische Neuerungen kritisch zu prüfen, so faszinierend sie auch seien. „Wenn die Menschen einen einzigen Schritt nach außen tun wollen zur Beherrschung der äußeren Natur durch . . . Technik, dann müssen sie zuvor drei Schritte der ethischen Vertiefung nach innen getan haben“ (Novalis). Der Mensch, der als Ebenbild Gottes die Erde beherrschen soll, muß sich ständig mit seiner eigenen Maßlosigkeit auseinandersetzen. Daß Fortschrittsoptimismus unchristlich sei, betont schon R. Guardini: der Christ müsse stets die Gefahr des Mißbrauchs der Freiheit zum Bösen, zur Zerstörung im Auge behalten. Die Menschheit, die Macht über ihre eigene, zumal technologische Macht gewinnen will, muß sich vor allem folgende drei Tugenden aneignen.

1. Ernstnahme der Wahrheit: der Mensch muß um jene Sachlichkeit ringen, die ohne Rücksicht auf „Interessen“ nichts verschleiern, nichts verharmlosen, sondern die Karten auf den Tisch legt. In diese Tugend müssen sich wohl Befürworter und Gegner der Kernenergie gründlich einarbeiten. 2. Tapferkeit, d. h. jene kardinale Tugend, die den Menschen instandsetzt, Widerständen zu trotzen und Gefahren zu bestehen. Nach Guardini ist „Tapferkeit“ geistige Kraft, sich dem vielfältigen Neuen notfalls entgegenzustellen. 3. Askese: die Menschen müssen lernen, durch harte Überwindung und konkrete Entsagung Herr über sich selbst und ihre eigene Macht zu werden, die in der Technik massiv Gestalt annimmt. „Das technisch-industrielle Zeitalter hat den wirtschaftlichen Fortschritt rücksichtslos vorangetrieben und wie ein Krebsgeschwür wuchern lassen“ (Höffner). Nur Akte der Askese mit innerer Disziplinierung können diesen wuchernden Schub drosseln.

7. Gemeinwohl der Generationen

Mit den Worten „Wir wissen nicht, was wir (langfristig gesehen) unserer Atmosphäre antun“ signalisierte vor einigen Jahren Direktor Faust vom Deutschen Wetterdienst die kritische Situation im Falle des Einsatzes von Kernkraftwerken: Schädigungen der Biosphäre sind nicht auszuschließen. Sorgen bereiten in jedem Fall die sogen. Atommülldeponien, wo radioaktive Abfallprodukte entsorgt werden sollen. Das ökologische System wird mehrfach Belastungen ausgesetzt, die sich präziser Vorausberechnung entziehen. Auch Weizsäcker, der Kernenergie akzeptiert, spricht von nicht wieder gutzumachenden Folgen: „Wir erzeugen eine nicht wieder gutzumachende langsame ökologische Veränderung (im Klima), deren Folgen unsere Urenkel zu tragen haben werden“; er weist allerdings darauf hin, daß z. B. die Abgase fossiler Verbrennung (Kohlendioxid) noch schädlicher seien als Reaktorabgase. In jedem Fall wird das ökologische Gemeinwohl beeinträchtigt und das generative Gemeinwohl in Mitleidenschaft gezogen; letzteres meint die solidarische Schicksalsgemeinschaft der lebenden Generation mit der noch nicht geborenen, noch nicht gezeugten. Zu den strikt sittlichen Verpflichtungen der Nachwelt gegenüber äußert sich nachdrücklich der Münchner katholische Philosoph Robert Spaemann: Wir haben nicht das Recht, über die Gefahren hinaus, die der Natur innewohnen – Erdbeben, Vulkanausbrüche, Wirbelstürme usw. – zusätzliche Gefahrenquellen in unseren Planeten einzubauen. Spätere Generationen müßten die Möglichkeit haben, unsere Spuren zu beseitigen; niemand dürfe das Leben eines anderen verwetten, nur weil die Wahrscheinlichkeit eines günstigen Wettausgangs sehr hoch sei. Spaemann, der sich gegen die Kernenergie ausspricht, stößt sich besonders daran, daß unsere Nachkommen unsere heutige Entscheidung durch keinerlei spätere Entscheidung ungeschehen machen können. In dieser Richtung argumentiert auch die Schrift der Katholischen Sozialakademie Österreichs. In ihr ist die Rede von Nebenfolgen, die in Zukunft Menschen unfrei machen. Tausende Generationen nach uns wären betroffen und hätten keine Möglichkeit, unsere heutige Entscheidung für Kernenergie rückgängig zu machen. Die Zukunft müsse offenbleiben für einen „Übergang zu lebensfreundlichen Zuständen“ (KSÖ). Der Moraltheologe B. Stoeckle unterstreicht ebenfalls die Generationen-Verpflichtung: „In Sachen Kernenergie ist also besonders schwerwiegend die Tatsache zu beurteilen, daß man bei dem Bemühen um eine

gegenwärtige Linderung der Umweltbelastung vielfach bereit ist, leichtfertig Alternativen zu akzeptieren, wenn deren Schadeffekte nur weit genug in der Zukunft liegen.“ Auch kirchenamtliche Stellungnahmen plazieren die generative Problematik zentral. Der Mensch hat „Verantwortung für die Generationen der Menschheit, die nach ihm kommen. So wird die Schöpfung zum Erbe, das jedes Geschlecht den kommenden Geschlechtern schuldet und nicht . . . mit unerträglichen Hypotheken belasten darf“ (EBU). Es sei unverantwortlich, die „Startbedingungen für das Leben und die Freiheit kommender Generationen im vorhinein wesentlich“ einzuengen. Das bischöfliche Dokument warnt allerdings auch vor der Kurzsichtigkeit, „ausschließlich die Gefahren, die bei der Gewinnung und Anwendung von Kernenergie befürchtet werden, in Anschlag zu bringen, jene Gefahren aber zu übersehen, die mit anderen Wegen der Energieversorgung verbunden sind“.

Entscheidend sind folgende Aussagen in EBU:

1. Es darf „keine Art von Energiegewinnung vorangetrieben werden, bei welcher eine ernstliche Gefahr für das Leben der Menschheit durch mögliche Unfälle oder künftige Nebenwirkungen drohte“. Es gibt „keinen Grund, der eine Ausnahme von dieser Regel rechtfertigte“.
2. D. h. auch nicht die „Bekämpfung der Arbeitslosigkeit“ kann von der Berücksichtigung dieser Regel dispensieren!
3. Es wird nicht einfach negiert, daß „sittlich verantwortbare Wege zur Bereitstellung und Nutzung von Atomenergie gefunden werden“ (können), aber es sei „bedenklich, sich in der Großplanung auf nur eine Energieart festzulegen“; denn damit blockiere man den „Spielraum für Entscheidungen kommender Generationen“.

Kardinal Höffner, der Vorsitzende der Dt. Bischofskonferenz, schlägt in seinem Eröffnungsvortrag auf der Vollversammlung in Fulda (September 1980) einen relativ „negativen“ Ton an. Er sieht grundsätzlich den „Zuwachs an technischer Macht“ als „Zuwachs an neuen Todesmöglichkeiten“. Er sagt: „Brüter, Wiederaufbereitungsanlagen und Atommüllablagerung drohen nicht nur die heute lebenden Menschen, sondern auch die Zukunft des Menschengeschlechtes zu gefährden.“ Man nehme z. B. an, daß die „Entsorgung“ des Atommülls 20 000 Jahre dauern werde. Wirtschaftskrisen müssen mit Maßnahmen überwunden werden, die nicht zu „katastrophalen, nicht mehr wiedergutzumachenden Schädigungen der Biosphäre und des Menschengeschlechtes führen“ – so Höffner, der kategorisch verlangt, daß „mit Sicherheit Explosionen, Strahlenschäden und sonstige Katastrophen ausgeschlossen sind“.

Vorrang und zwar absoluten Vorrang hat die *Sicherheit* des Betriebes der Kernkraftwerke. Diese Priorität von Sicherheit ist derart absolut, daß – und das will viel heißen – der mögliche „Einwand, der Verzicht auf Kernkraftwerke führe für die Industriestaaten und für die Länder der Dritten Welt zu schweren politischen, sozialen und gesamtwirtschaftlichen Notständen, nicht „letztlich entscheidend“ sei, falls „kein sicherer Betrieb der Kernkraftwerke garantiert werden kann“ (Höffner).

8. Konsumaskese

Menschliche Freiheit kann nur um den Preis des Verzichts verwirklicht werden (vgl. EBU). Solcher Verzicht, der offensichtlich nottut, ist ein Akt der Askese. Diese bedeutet nichts anderes als: eine bestimmte Freiheit, das oder jenes zu konsumieren, freiwillig nicht wahrzunehmen, um frei zu bleiben für die Eroberung eines höheren, übergeordneten Letztzieles, das allein lohnenswert ist. Konsumaskese folgt der Einsicht, daß volle Befriedigung und zügellose Erfüllung momentan drängender Bedürfnisse sich langfristig nicht auszahlen; wir müssen auch von solchen energetischen Bedürfnissen loskommen, die „wir uns einreden“ (EBU). Die Bischöfe stellen bedauernd fest: der Mensch lebt heute so, daß er „auf mehr Energie angewiesen ist, als er ohne Schädigung seines Lebensraumes zur Verfügung hat“. Es kann nun aber sein, daß auch solches „Angewiesensein“ auf Energie streckenweise „eingeredet“ ist. Ob ja oder nein, das kann der Betroffene nur selbst nach bestem Wissen und Gewissen beurteilen. Möglicherweise muß er sich dann dazu aufraffen, das Überflüssige starkmütig abzustoßen.

Es versteht sich von selbst, daß Gegner der Kernenergie u. a. auch auf die Effektivität des Verzichts bauen. Einsparung ist jedenfalls ein – und zwar sicher nicht unwichtiger – Weg, die berühmt-berüchtigte Energielücke wenigstens hinauszuschieben, gleichsam zu vertagen. So kommt es nicht von ungefähr, daß in dem Positionspapier der Katholischen Sozialakademie Österreichs immer wieder von asketischem Verzicht die Rede ist. Die Alternative bestehe darin, daß wir „ohne Atomenergie auskommen und zugleich den Erdölverbrauch verringern“. Der verbreiteten „Energiesüchtigkeit“ müsse der Kampf angesagt werden: man müsse eben lernen, „möglichst geringen Aufwand“ zu treiben (KSÖ). Es gilt, das „Programm der Askese“ ernstzunehmen, in einer schöpferischen Pause umzudenken, um zu einer „weisen und menschenwürdigen Selbstbeschränkung“ zu finden (Schieb).

9. Ökoethische Funktion der Kardinaltugenden

Die „Klugheit“ meint jene „Weisheit“, die den Blick für das Gesamt, für die Zusammenhänge schärft. Der Kluge schaut aufs Ende; er handelt vorsichtig und setzt die verfügbaren Potentiale so ein, daß das Ziel des Überlebens gesichert wird. Die Gerechtigkeit kommt ins Spiel, weil der Mensch nicht nur der Natur, sondern auch den Nachkommen gegenüber gerecht sein will, indem er ihnen eine heile Umwelt hinterläßt. Die „Tapferkeit“ ist herausgefordert, weil der Mensch dem Verschwendertum Zügel anlegen muß; sie konditioniert dazu, gegenüber den vielfachen Widerständen, die sich dem Verzichtbereiten in einer konsumorientierten Welt tagtäglich entgegenstemmen, aus- und durchzuhalten, die „Flinte nicht ins Korn zu werfen“. Tapferkeit als „fortitudo“ (Stärkung) gegen Verfall an komfortbesessene Verweichlichung und Verwöhnungs-Wollust Bedenkenswert ist, was Papst Johannes Paul II. im Jahre 1978 dahingehend formulierte: „Man kann keine neue Welt aufbauen, ohne sich mit Tapferkeit und Mut den irrigen Ideen modischer Strömungen . . . zu widersetzen.“ Diesbezüglich sollte der Christ nicht immer und um jeden Preis „auf dem neuesten Stand“ sein wollen. Zur Kardinaltugend der Tapferkeit zählt auch die Geduld; sie macht den Menschen fähig, in

schwierigen Situationen unbeirrt auszuhalten. Im augustinischen Verständnis vermittelt die Geduld Kraft, um „tote Wegstrecken“ zuversichtlich zu überwinden – im beschwingenden Blick auf das am jenseitigen Ufer winkende Endziel. Ungeduld ist ein Übel, weil sie oft den Menschen überrollt und zu unüberlegten, unabgewogenen Entscheidungen treibt. Es soll hier nicht verschwiegen werden, daß die „Tapferkeit“ freilich auch eine „positive“ Beziehung zum Einsatz der Kernenergie hat, setzt doch der „Starkmut“ den Menschen instand, „anzunehmen, daß alles geschichtliche Handeln . . . Risiken nicht ausschließen kann“ (EBU). Ja man kann diese bischöfliche Formulierung auch positiv wenden und der in Frage stehenden Kardinaltugend „Tapferkeit“ die Leistung zuweisen, den nukleartechnischen Gefahren „mutig“ in die Augen zu blicken und sicherheitstechnisch mit ihnen zu ringen. Schließlich kommt die vierte Kardinaltugend zum Zuge: ihre ökoethische Bedeutung liegt eigentlich auf der Hand. „Zucht und Maß“ meinen nämlich sittliche Haltungen, die den Menschen festigen, daß er nicht hemmungslos aus dem Vollen schöpft. Die bischöfliche Stellungnahme verlangt nachdrücklich „Besinnung“ auf solches Maß-halten. Die Menschen müssen demnach auf eigene „Möglichkeiten“ verzichten und „anders leben“ lernen als sie es „vielleicht für sich selbst sich leisten könnten“ (EBU). Eben darauf kommt es an: freiwillig nicht immer und überall sich das zu „leisten“, was man sich – finanziell, beruflich, vom Prestige her, „genehmigen“ könnte, dürfte.

10. Pro oder contra Kernenergie? Abwägungen

Der Wiener katholische Moraltheologe Karl Hörmann schreibt: „Den erhofften Vorteilen stehen zu befürchtende Nachteile gegenüber. Vor den Entscheidungen müssen beide sorgfältig (gewissenhaft) gegeneinander abgewogen werden.“ Das Ja zur Kernenergie lasse sich nur verantworten, wenn man die mit ihr verbundenen Gefahren (nach Quantität, Qualität und Wahrscheinlichkeit ihres Eintritts) genügend kennt und wenn man diese Gefahren wenigstens so klein halten kann, daß sie vom Nutzen, den Kernenergie bringt, eindeutig überwogen werden. D. h. wer ein Überwiegen der Gefahren nicht ausschließen kann, der sollte geneigt, ja verpflichtet sein, die Zustimmung zur Kernenergie zu versagen. Dieser Überlegung Hörmanns, die ja klassischen moraltheologischen Entscheidungsregeln entspricht, kann man nur zustimmen. Ebenso folgender Formulierung des Kommissariats der deutschen Bischöfe vom Jahre 1977: „Sollte sich ergeben, daß ohne die Nutzung der Kernenergie tatsächlich die lebenswichtige Energieversorgung nicht mehr sichergestellt und dadurch eine schwerwiegende Beeinträchtigung individuellen und gesellschaftlichen Lebens zu befürchten wäre, so wäre trotz der Risiken eben diese Kernenergie-Nutzung vertretbar, wenn höchstmögliche Sicherheitsvorkehrungen getroffen sind.“ Diese Risiken dürfen aber keine „ernsten Gefahren“ beinhalten. Entscheidend ist die Sicherheitsfrage.

Ich möchte nun drei Entscheidungs-Modelle vorstellen, die jeweils von katholischen Autoren vertreten werden. Jene, die ein Ja zur Kernenergie sagen, fasse ich unter dem „affirmativen“ Modell zusammen: die Gegner der Kernenergie ordne ich dem „negativen“ Modell zu: jene schließlich, die momentan weder einfach affirmieren noch negieren, weise ich einem Modell zu, das ich „neutral“ bzw. „suspensorisch“ nenne, weil

seine Repräsentanten sich nicht festlegen bzw. eine definitive Entscheidung „suspendieren“, bis hinreichend präzise Kenntnisse über das komplexe System vorliegen.

a) Affirmatives Modell

Angesichts des wachsenden Bedarfs und der sich abzeichnenden Ausschöpfung der natürlichen Kraftreserven sei die Anwendung der Atomenergie „zweifelloso eine Notwendigkeit“ (Bischof Dr. Schick, laut bishöfl. Pressestelle Fulda). Für „schlechthin unentbehrlich“ wird die Kernenergie auch von Korff gehalten, dessen moraltheologische Argumentation für das Modell a) herangezogen wird. Er hält die „Minimalisierung des Gefahrenrisikos“ für „in der Tat gegeben“. Zudem müsse das Vertrauen bestehen, daß unsere Nachfahren von gleicher Sorgfalt, von Verantwortungsbewußtsein und von Erfindungsgabe seien, sodaß ihnen die Bewältigung solcher bereits von uns gesteuerten, überschaubaren Risikopotentiale durchaus zugetraut werden könne. Dazu ist kritisch zu vermerken: die Aussagen „Unentbehrlichkeit“ und „Minimalisierung“ bewegen sich im Bereich der subjektiven Wertung und Einschätzung – der Vertrauensvorschuß an zukünftige Generationen dürfte doch etwas hoch sein angesichts der zumal mit dem Atomüllproblem verbundenen Risiken. Zustimmung kann man hinwieder folgenden beiden generellen Regeln:

1. Die Inkaufnahme eines bestimmten Übels, das zur Erreichung eines an sich guten Zieles unabdingbar ist, erscheint dann gerechtfertigt bzw. tolerierbar, wenn die „als solche nicht um ihrer selbst willen intendierte Nebenwirkung in ihren üblen Folgen geringer ist als die üblen Folgen, die aus dem Unterlassen der Handlung“ entstehen würden.
2. Geht es bei der Abwägung des Maßes eines unvermeidlich zu erwartenden Übels um die Zahl der Betroffenen, so ist „im Konfliktfall unter sonst gleichen Umständen zugunsten der vielen und nicht der wenigen zu entscheiden“.

Als ein Argument pro Kernenergie wird das Gebot, der Dritten Welt zu helfen, geltend gemacht. Ein Verzicht auf Kernenergie würde bedeuten, daß die Industrieländer „den Entwicklungsländern nicht beim Aufbau eines entsprechenden Energieversorgungssystems helfen könnten“. Es sei „unchristlich“, auf die „Entwicklung der sicherlich mit gewissen Risiken verbundenen Kernenergie zu verzichten“ (Prof. Dr. R. Neider). Aus derselben Perspektive stellt die Vatikanische Delegation vor der Wiener Atomenergie-Behörde fest: „Die Welt kann auf die Nutzung der Atomkraft nicht verzichten“ (vgl. KNA 27. 9. 1980). Eine „weitere Nutzung der Kernenergie“ sei „unumgänglich“, meint Bischof Hengsbach (Essen), da die Ergebnisse der Forschung über alternative Energien ungewiß seien (in: Weg und Wahrheit 30. 9. 1979).

b) Negatives Modell

In der Stellungnahme der Katholischen Sozialakademie Österreichs wird der Einsatz der Kernenergie abgelehnt. Argument: man lege sich in einer sträflichen Weise auf eine bestimmte Methode fest und verhindere eben damit die Erforschung alternativer Energien, welche die Probleme überhaupt besser lösen würden. Ein Ja zur zivilen

Atomenergie „versperrt die Zukunft, unsere ‚Nein‘-Entscheidung hält die Zukunft offen“ (KSÖ). Dazu ist kritisch zu vermerken: mit jeder technischen Maßnahme muten wir der Nachwelt etwas zu, von dem wir nicht wissen, ob sie es akzeptieren. In der Tat schafft jede Zeitepoche mit ihrer Technik eine „neue Wirklichkeit, die die nächste Zeitepoche als Aufgabe zu übernehmen gezwungen ist. Das gilt keineswegs nur von der Kerntechnik“ (Sachsse). Zudem ist jede Entscheidung Festlegung; Zukunft ist immer irgendwie „determiniert“. Das behauptete „Offen“-halten ist illusorisch. Im übrigen ist das Argument vom Vorgriff in die Zukunft sehr ernst zu nehmen. R. Spaemann wendet sich ja deswegen gegen die Kernenergie, weil man mit ihrer Einführung kommenden Generationen eine unzumutbare Last aufhalse. Zurückhaltend, wenn nicht „negativ“, äußern sich Stimmen aus Frankreich. Der Bischof von Grenoble, Mgr. Matagrín mag nicht einfach zustimmen, bevor eindeutige Forschungsergebnisse auf dem Tisch liegen. Im „Conseil du Presbyterium“ (Commission „Projet pastoral“. Sous-Commission „Nucléaire“) wird die Frage gestellt: „Ist das Risiko nicht zu groß im Vergleich zu den Vorteilen, welche die Kernenergie bringt?“ Im selben Beratungs-Papier vom Mai 1977 wird besonders an die Konsequenzen erinnert, die unsere heutigen Entscheidungen für die Zukunft haben.

c) Neutrales Modell

In ihren 1981 in Washington veröffentlichten „Betrachtungen zur Energiekrise“ vermeiden die katholischen Bischöfe der USA ein eindeutiges Votum für oder gegen die Atomkraft (vgl. KNA 11. 4. 1981). Auch die katholischen Bischöfe der Bundesrepublik legten sich auf ihrer Herbstvollversammlung in Fulda (1980) nicht fest. Sie wollten vor allem keine Ratschläge erteilen, die nicht durch die Kompetenz ihres spezifischen Auftrags gedeckt sind. Tatsächlich muß noch eine Menge von Sachfragen durch Fachleute auf dem physikalischen, nukleartechnischen, weltwirtschaftlichen Sektor erörtert werden. Die Bischöfe warnen ganz deutlich jedenfalls vor einer einseitigen Bevorzugung der Kernenergie. Als weitere Bedingung der Zulassung von Kernkraftwerken verlangen die Bischöfe, daß auch eine gewisse Wahrscheinlichkeit ernstlicher globaler Gefahren ausgeschlossen ist – anders ausgedrückt: eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß solche Gefahren ausgeschlossen sind, reiche nicht hin. Die Verfasser des Dokuments EBU sprechen sich also nicht einfach *für* Kernenergie aus: sie sagen nicht kurzer Hand Ja, sondern fordern Voraussetzungen, die nicht unschwer zu garantieren sind. Der aus dem Gesamttext EBU eruiertbare Tenor verrät, vor allem wenn er mit Aussagen der Enzyklika „Redemptor Hominis“ ergänzt wird, eine „moralische Disposition“ zu skeptischer Einschätzung der Kernenergie. Die Bischöfe teilen nicht die positive, besser: optimistische Wertung (Würdigung) der „Rationalität“ der Wissenschaft, Technik und Sicherheitsinstrumentarien wie dies z. B. bei Korff der Fall ist. Im Text EBU wird ja gefordert, daß ernste Gefahren für die Menschheit (und Umwelt) sicher ausgeschaltet sind; seine Verfasser sprechen sich klar aus gegen „nukleare Fixierung“ (starre Festlegung auf den Weg Kernenergie), gegen Ökonomismus (übermäßige Wertung wirtschaftlich-materieller Güter), gegen Wirtschaftsfetischismus (quasi religiösen Kult wirtschaftlichen Wachstums), gegen Konsumerismus (leidenschaftlichen Hang zum Verbrauch materieller Genußgüter), gegen Prestigenationalismus (technologische Vorherrschaft aus eitler Ruhmsucht). Man könnte hier von

„Appetitzüglern“ betr. des Griffs zur Kernenergie sprechen. Ein kategorisches Veto gegen die Kernenergie erfolgt aber ebensowenig, weil schlichte Verteufelung auch der Großtechnik abgelehnt, das Verlangen nach absoluter Gefahrenlosigkeit auf dieser Erde verurteilt wird. Der – wenigstens teilweise – Kurs auf Kernenergie zu wird freigegeben, wenn diese Methode ernsthafte globale Gefahren ausschließt *und* unbedingt notwendig ist, um weltweit menschenwürdige Lebensbedingungen zu sichern. Auch der katholische Moralthologe Stoeckle bindet die ethische Freigabe der Kernenergie an eine Reihe von Bedingungen, die man nicht so rasch als erfüllt ansehen sollte. Wichtig erscheint mir diese seine Bemerkung: „Ob etwas Machbares zu realisieren und damit zu verantworten ist, muß freilich von einer anderen Ebene als der des technischen Bedarfs, der Rentabilität und des Konkurrenzdenkens her beurteilt werden. Es läßt sich nur aus einer Gesamtschau des Menschen erheben. Eine solche aber übersteigt in jedem Fall die Kompetenz rein empirisch angelegter Wissenschaft.“

Im Blick auf kirchenamtliche Stellungnahmen und Stimmen von moraltheologischer Seite erachte ich für meine Person den Entscheid für Kernenergie als „ultima ratio“ – dies aber im eigentlichen Sinne dieses Begriffs. D. h.: die Einführung der Kernenergie ist das „Letzte“, wozu die Menschheit Zuflucht nehmen sollte. Die kerntechnische Energieform stellt nämlich eine „ratio“, d. h. Methode dar, die nur dann gewählt werden darf, wenn sämtliche, aber auch sämtliche anderen Verfahren (rationes) als untauglich zur Problemlösung erwiesen sind. Die Formel Kernenergie als „ultima ratio“ verbietet nicht nur eine frisch-fröhliche, bedenkenlose Zustimmung zum kerntechnischen Szenario, gar so etwas wie „nukleare Euphorie“, sondern verwehrt auch ein aus Ungeduld geborenes vorschnelles Zusteuern auf die Kernenergie-Option. Gegen „nukleartechnologischen Triumphalismus“ muß mit aller „ethischen Energie“ protestiert werden. „Ultima ratio“ heißt, daß vor weiterem Ausbau der Kernenergietechnik intensive sicherheitstechnologische Forschungen betrieben werden müssen, um Instrumentarien zu erheben, die „nach menschlichem Ermessen“ ernste globale Gefahren ausschließen (vgl. M. Rock: Glaube und Leben Nr. 18, Mainz 1977) In einer Gemeinsamen Erklärung der Bischöfe von Luxemburg, Metz und Trier (3. 10. 1978) wird nicht ohne Grund gefragt: „Sind wir wirklich schon in der Lage, diese Probleme abzuschätzen? Sind wir vor allem imstande, sie schon zu meistern?“

Meine eigene Haltung gegenüber der kernenergetischen Herausforderung möchte ich kennzeichnen als „moderate Akzeptanz“ und „subsidiäre Toleranz“: Das Angebot Kernenergie darf nur in „gemäßigtem“ Umfang akzeptiert werden – ein totaler nukleartechnologischer Einsatz verbietet sich – es darf keine absolute, unbedingte Bejahung eines totalen kerntechnischen Zugriffs geben. Mit „subsidiärer Toleranz“ meine ich: der Einsatz von Kernenergie kann gerechtfertigt sein bzw. toleriert, ertragen, zugelassen werden, wenn er ergänzende (subsidiäre) Funktion hat, um Lücken auszufüllen, die elementare Versorgungsbedrohungen bedeuten.

Man kann nicht grundsätzlich, „aus Prinzip“, in jedem Fall und für immer gegen friedliche Nutzung der Kernenergie eintreten. Denn im Fall dieses Potentials, über das so oder so zu entscheiden ist, haben wir es nicht mit einem Sachverhalt wie z. B. der Lüge, des Mordes, des Diebstahls zu tun. Derartige Handlungen sind einfach „per definitio-

nen“ verboten, d. h. vom begrifflichen Tatbestand her als sittenwidrig ausgemacht. Solche Eindeutigkeit liegt aber beim pro/ contra Kernenergie nicht vor; man kann nicht behaupten: die Anwendung der Kernenergie ist an sich und in sich etwas Böses; derartige Dämonisierung ist unsachlich, wäre unsachlich, wenn katastrophensichere Kernkraftwerke gebaut und betrieben werden können (vgl. Höffner).

Es geht um Abwägung der Argumente aller „Parteien“ – eine völlige Entkräftung sämtlicher Gründe einer Seite (pro oder contra) kann es nicht geben. Die Entscheidung dafür kann also nur getroffen werden, obwohl „auch Gründe dagegen sprechen, und ebenso die Entscheidung dagegen, obwohl auch Gründe dafür sprechen. Beim Abwägen kann es übrigens vorkommen, daß zwei gleich gewissenhafte Menschen zu verschiedenen Ergebnissen gelangen“ (Hörmann). Auch mag der Fall eintreten, daß man die früher getroffene persönliche Entscheidung später revidiert, entweder weil man dazugelernt hat oder weil die Sachlage selbst neue Aspekte aufweist. Ja, man ist moralisch verpflichtet, eine Entscheidung immer wieder auf ihre Haltbarkeit zu überprüfen. Im übrigen haben die verantwortlich zur Entscheidung verpflichteten Laien – und auf einem so komplexen Sektor sind sehr viele Entscheidungsträger echte Laien, d. h. ohne speziellen Sachverstand – keine andere Wahl als sich auf Gutachten (Expertisen) zu stützen, wobei sie aus teilweise „imponderablen“, d. h. nicht objektiv-meßbaren Gründen eher diesem als jenem Experten (Gutachter) ihre Zustimmung geben bzw. versagen. Da kommen subjektive Präferenzen (Bevorzugungen) einerseits und Antipathien (Aversionen) andererseits ins Spiel; es geht eben um höchst „persönliche“ Entscheidungen, ja um „Bekenntnisse“. Die uns Menschen mit dem Kernenergieproblem bescherte Herausforderung ist letztlich eine Frage der Lebenseinstellung und Weltanschauung überhaupt. Auf welche „Karte“ soll man setzen, wofür soll man sich „engagieren“ im Sinn des französischen Wortes „verpfänden“?! Die anstehende Entscheidung ist also eine echte Lebensentscheidung und – ein „Kreuz“. Immer wieder wird zu prüfen sein, „ob nicht durch neuentwickelte Techniken dieselben Vorteile unter günstigeren Bedingungen erreicht werden können als durch Kernkraftwerke“ (Hörmann, Atomenergie . . . 131).

Anmerkungen

- DUCKWITZ C. A., Kernenergie – ein Thema für Christen? Sonderdruck Evangelische Verantwortung. Hrsg.: Evangel. Arbeitskreis der CDU/CSU, 1980.
- EBU = Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen der Umwelt und der Energieversorgung, September 1980.
- Hirtenbrief der Schweizer Bischöfe: Energie und Lebensstil, 1978.
- HÖFFNER J., Mensch und Natur im technischen Zeitalter. Eröffnungsvortrag auf der Vollversammlung der Dt. Bischofskonferenz, Fulda 1980.
- HÖRMANN K., Nach dem Nein zu Zwentendorf: Theologisch-Praktische Quartalschrift 2 (1979).
- HÖRMANN K., Atomenergie. Im Widerstreit von Politik, Ökologie und Ethik, Innsbruck-München 1981.
- JOHANNES PAUL II., Enzyklika Redemptor Hominis, Rom 1979.
- KATHOLISCHE SOZIALAKADEMIE ÖSTERREICH: Verantwortete Zukunft. Mit oder ohne Atomenergie?, Wien 1980.
- KORFF W., Kernenergie und Moraltheologie: Kroker E. (Hrsg.), Kernenergie und Humanität (Königsteiner Forum 1980).
- MATAGRIN Mgr., Les Centrales nucléaires posent le problème de l'avenir de notre société: La Croix (5. 8. 1977).
- NEIDER R., Ohne Kernenergie droht Katastrophe: Deutsche Tagespost (26. 5. 1981).
- ROCK M., Der Mensch ist für den Umgang mit Kernenergie noch nicht reif genug: Glaube und Leben (Mainz Nr. 18, 1977).
- ROCK M., Umweltschutz. Eine Herausforderung an die christliche Ethik (Aktuelle Information 8, 2. Aufl., Mainz 1981).
- SACHSSE H., Der Streit um die Kernenergie: Kernenergie und Humanität (vgl. oben „Königsteiner Forum“).
- SCHIEB A., Welchen Preis fordert die Technik vom Menschen?: Grenzfragen Bd. 10 (Tod – Ende oder Vollendung?), Freiburg 1980.
- SPAEMANN R., Ist das Nützliche auch das Gute?: Rheinischer Merkur (6. 2. 1981).
- STOECKLE B., 6 Thesen zur Kernenergie: Konradsblatt der Diözese Freiburg (Karlsruhe, Sept. 1979).
- WEIZSÄCKER C. Fr. von, Die friedliche Nutzung der Kernenergie – Chancen und Risiken: Die Neue Ordnung 6 (Paderborn 1978).
- WILSON C. L., Energy, Global Prospects, New York 1977.

Zur Struktur der eschatologischen Gleichnisse Jesu

Wie hat Jesu eigene Predigt ausgesehen? Welche Traditionen gehören zur authentischen Verkündigung Jesu? Nur wenn wir das erste wissen, wissen wir auch das zweite, und umgekehrt. Aber ganz ausweglos ist dieser Zirkel doch nicht. In der Frage der eschatologischen Botschaft Jesu hat man eine Schneise durch das Dickicht geschlagen mit Hilfe des Kriteriums der zeitlichen Erwartung; freilich ist auch dieses umstritten¹. Die zeitlichen Kategorien werden tatsächlich relativiert, wenn es stimmt, daß Jesu Botschaft in der Spannung zwischen Verheißung und Erfüllung steht². In den Untersuchungen von Erich Gräßer findet sich deshalb daneben ein anderes Kriterium: Gewißheit – Ungewißheit³.

Im folgenden soll nun versucht werden, aus der Gegenüberstellung zweier Gleichnisse ein weiteres Kriterium für die Bestimmung (des Inhalts und des Umfangs) der Botschaft Jesu zu gewinnen. Beide Gleichnisse sind geprägt von dem Stichwort „bereit“.

I. DIE GLEICHNISSE VOM MAHL UND VON DEN ZEHN JUNGFRAUEN (Mt 22, 1 – 14 par. Lk 14, 15 – 24; Mt 25, 1 – 13)

Gegenstand meiner Untersuchung sind eigentlich nicht die uns in den Evangelien vorliegenden obengenannten Gleichnistexte. Nicht die Theologie der betroffenen Evangelisten soll erörtert werden; Ziel ist vielmehr die Erhellung der vorevangelischen Tradition, näherhin das Verständnis ihrer eschatologischen Aussagen. Damit deren Akzente klar hervortreten können, soll die sie überlagernde Schicht der synoptischen Redaktion wenigstens im groben abgetragen werden. Der Vergleich der ursprünglichen Gleichnisse kann dann ihre jeweilige Struktur sehr deutlich zeigen.

¹ Aus regelrechten Terminworten (Mk 9, 1; 13, 30; Mt 10, 23) wird Jesu Naherwartung des Endes erschlossen von W. G. KÜMMEL, *Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu: Ders., Heilsgeschehen und Geschichte. Gesammelte Aufsätze 1933 – 1964* = Marburger theol. Studien 3 (Marburg 1965) 457 – 470; breiter angelegt sind die Ausführungen von E. GRÄSSER, *Die Naherwartung Jesu* = SBS 61 (Stuttgart 1973); ebenso G. LOHFINK, *Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung: G. GRESHAKE/G. LOHFINK, Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie* = Quaest. disp. 71 (Freiburg/Basel/Wien 1975) 38 – 81. Als Gegenstimme vgl. E. LINNEMANN, *Hat Jesus Naherwartung gehabt?*: J. DUPONT (Hrsg.), *Jésus aux origines de la christologie* = Bibl. Eph. Theol. Lov. 40 (Löwen 1974) 103 – 110.

² Vgl. dazu W. G. KÜMMEL, *Verheißung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu* (Zürich 1956).

³ Vgl. Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte = BZNW 22 (Berlin 1977) 94 f.

a) *Rekonstruktion der ursprünglichen Gleichnisse*

Für die hier gestellte Aufgabe ist es nicht notwendig, möglichst genau an den Wortlaut der von den Evangelisten übernommenen Gleichnisse heranzukommen. Es genügt die Herstellung der Traditionen in ihren Grundzügen durch den Abbau der redaktionellen Akzentverschiebungen und Zusätze.

1. *Das Mahlgleichnis*

Die singularische Überschrift „Mahlgleichnis“ setzt schon voraus, daß sich die beiden jeweils um ein Mahl kreisenden, ansonsten aber sehr unterschiedlichen Texte bei Matthäus und Lukas auf *ein* Gleichnis zurückführen lassen⁴. Es kann dabei offenbleiben, ob es sich um die Bearbeitung zweier „literarisch voneinander unabhängige(r) Erzählungsvarianten“⁵ oder ein und desselben Textes aus der Logienquelle⁶ handelt. Das letztere ist durchaus möglich, trotz der starken Abweichungen der Mt-Fassung von der gemeinsamen Linie, da gerade sie sich als redaktionell erweisen lassen.

Mt 22, 1–14. Vom eigentlichen Gleichnistext (VV. 2–14) geben sich auf den ersten Blick die VV. 11–14 als Erweiterung der ursprünglichen Tradition zu erkennen⁷. Die im Zentrum stehende Forderung des hochzeitlichen Gewandes ist

⁴ Zu Mt 22, 1–14 par. vgl. E. HAENCHEN, Das Gleichnis vom großen Mahl: Ders., *Die Bibel und wir. Gesammelte Aufsätze II* (Tübingen 1968) 135–155; F. HAHN, Das Gleichnis von der Einladung zum Festmahl: *Verborum veritas*. FS für G. Stählin (Wuppertal 1970) 51–82; V. HASLER, Die königliche Hochzeit, Mtth. 22, 1–14: ThZ 18 (1962) 25–35; W. TRILLING, Zur Überlieferungsgeschichte des Gleichnisses vom Hochzeitsmahl Mt 22, 1–14: BZ 4 (1960) 251–265; A. VÖGTLE, Die Einladung zum großen Gastmahl und zum königlichen Hochzeitsmahl. Ein Paradigma für den Wandel des geschichtlichen Verständnishorizonts: Ders., *Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung* (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament) (Düsseldorf 1972) 171–218; H. ZIMMERMANN, Jesus Christus. Geschichte und Verkündigung (Stuttgart 1973) 110–121; ferner die Gleichnisbücher von C. H. DODD, *The Parables of the Kingdom* (London 1961) 120–122; G. EICHHOLZ, Gleichnisse der Evangelien. Form, Überlieferung, Auslegung (Neukirchen-Vluyn 1971) 126–147; H. FRANKEMÖLLE, In Gleichnissen Gott erfahren = Bibl. Forum 12 (Stuttgart 1977) 69–74. 130–133; J. JEREMIAS, Die Gleichnisse Jesu (Göttingen 1977) 61–63. 65–67. 175–179; A. JÜLICHER, Die Gleichnisreden Jesu (Tübingen 1910; Nachdr. Darmstadt 1963) II 407–433; E. LINNEMANN, Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung (Göttingen 1975) 94–103. 162–170; D. O. VIA, Die Gleichnisse Jesu. Ihre literarische und existenziale Dimension = BEvTh 57 (München 1970) 124–127. 164–177; H. WEDER, Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen = FRLANT 120 (Göttingen 1978) 177–193; schließlich die einschlägigen Abschnitte in den Kommentaren (diese werden im folgenden abgekürzt angegeben).

⁵ So z. B. EICHHOLZ, Gleichnisse 128 f.; vgl. G. SCHNEIDER, Lk (ÖTK) 317.

⁶ So z. B. TRILLING, Hochzeitsmahl 263; HASLER, Hochzeit 25; S. SCHULZ, Q. Die Spruchquelle der Evangelisten (Zürich 1972) 398; FRANKEMÖLLE, In Gleichnissen 71.

⁷ Es kann hier dahingestellt bleiben, ob es sich dabei um ein ursprünglich selbständiges Gleichnis (JEREMIAS, Gleichnisse 62; HASLER, Hochzeit 28) bzw. den Rest eines solchen (J. SCHMID, Mt [RNT] 310) oder um eine – wenn auch vormatthäische – Erweiterung handelt (TRILLING, Hochzeitsmahl 257 f. 260).

unverständlich auf der Ebene des Bildes, das unmittelbar vorher (VV. 9 f.) davon erzählt, daß die Gäste von der Straße hereingeholt werden⁸. Daß sich in diesem Abschnitt die Aussagespitze des vorausgehenden Gleichnisses ändert⁹, ja geradezu umkehrt, soll weiter unten noch gezeigt werden.

Auch die in den VV. 6 f. erzählte Ermordung der Boten samt der folgenden Strafaktion erweist sich als sekundärer Zug, als „störender Fremdkörper“¹⁰, wenn man bedenkt, daß es keinen Grund für einen Mord gibt und dann ein Feldzug zwischen zwei Einladungen zu ein und demselben schon fertigen Mahl geschoben wird¹¹.

Auf die Hand des Matthäus zurückzuführen sind vermutlich auch einige Veränderungen am Text selbst. So hat das Gewicht des neuen Schlusses sich auf das ganze Gleichnis ausgewirkt: Es geht nun von Anfang an um ein königliches Hochzeitsmahl (V. 2)¹²; und die Gäste des Königs sind – auch darin wirft der Schluß seine Schatten voraus – „Gute und Böse“ (V. 10)¹³. Und wenn Matthäus im Unterschied zu Lukas die Geladenen keine Entschuldigungen anführen läßt, dann hat er vermutlich, wie auch sonst öfter, die Erzählung gestrafft, um die anderswo gesetzten Akzente hervortreten zu lassen, nämlich die sicher allegorisch zu verstehende¹⁴ Beschreibung des (von Gott bereiteten messianischen) Mahles und der doppelten Einladung dazu (durch die Gesandten Gottes) (VV. 3–5).

Lk 14, 15–24. Läßt man die genannten redaktionellen Bestandteile und Züge des matthäischen Gleichnisses beiseite, deckt es sich, wenn man von der noch zu erklärenden zweiten Einladung von Ersatzgästen bei Lukas (VV. 22 f.) absieht, im wesentlichen mit der lukanischen Fassung, d. h. umgekehrt, „die Lukas-Parabel ist praktisch vollständig in der des Matthäus enthalten“¹⁵. Was nun die VV. 22 f. betrifft, so haben wir es hier

⁸ Diese Fortsetzung des Gleichnisses ist nur verständlich, wenn man das „hochzeitliche Gewand“ von vornherein von der Ebene der Wirklichkeit aus versteht: als die innere Beschaffenheit des Menschen (so TRILLING, Hochzeitsmahl 256). Wenn und weil den Lesern dieser Begriff vertraut war, „konnte Mt ihnen den jetzigen Text zumuten“ (ebd.).

⁹ Von der „andere(n) Moral“ spricht auch J. SCHMID, Mt (RNT) 310.

¹⁰ Ebd. Zu den in V. 6, aber auch schon VV. 3. 4 gegebenen Parallelen mit dem Winzergleichnis (Mt 21, 34–36) vgl. TRILLING, Hochzeitsmahl 254 f.

¹¹ Vgl. JEREMIAS, Gleichnisse 66; er versteht unter τὰ στρατεύματα αὐτοῦ allerdings nicht die „Truppen“ des Königs (so W. BAUER, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur [Berlin 1971] s. v.), sondern seine „Leibwache“ (vgl. Lk 23, 11). Zu dem hier vorliegenden Topos vgl. K. H. RENGSTORF, Die Stadt der Mörder (Mt 22, 7): Judentum – Urchristentum – Kirche. FS für J. Jeremias = BZNW 26 (Berlin 1964) 106–129.

¹² Vgl. dazu ZIMMERMANN, Jesus Christus 113. Er sieht auch die Einfügung des Gerichts über die Erstgeladenen im Zusammenhang mit der Anfügung des Gerichtsgedankens VV. 11–14 (ebd. 113 f.).

¹³ Vgl. TRILLING, Hochzeitsmahl 258, der hier an die Auslegung des Unkrautgleichnisses (Mt 13, 36–43) erinnert.

¹⁴ Vgl. R. BULTMANN, Die Geschichte der synoptischen Tradition = FRLANT 29 (Göttingen 1970) 189; E. KLOSTERMANN, Mt (HNT) 174 f.

¹⁵ J. SCHMID, Mt (RNT) 309.

offenbar mit einem lukanischen Hinweis auf die Situation der missionierenden Kirche zu tun: Viele sind schon gekommen, aber erst wenn das Haus voll ist, haben die Knechte des Herrn ihren Auftrag erfüllt¹⁶.

Das ursprüngliche Gleichnis. Der Befund, daß sich die beiden synoptischen Fassungen unseres Gleichnisses auf eine gemeinsame Form zurückführen lassen, erlaubt es, von *einem* ursprünglichen Mahlgleichnis zu sprechen¹⁷. Dieses schildert, in groben Zügen, das folgende Geschehen: Ein Mann wollte ein Gastmahl veranstalten und hatte viele dazu eingeladen. Und als es soweit war, ließ er den Geladenen sagen: „Kommt! Es ist bereit.“ Sie aber waren alle, jeder aus einem anderen Grund, verhindert zu kommen und ließen sich entschuldigen. Der Knecht meldete dies seinem Herrn. Der aber schickte ihn voll Zorn gleich wieder weg: „Geh auf die Straßen hinaus! Wen du finden kannst, bring herein!“ So geschah es, und das Haus wurde mit Gästen gefüllt¹⁸.

2. Das Jungfrauengleichnis

Die Parabel von den zehn Jungfrauen ist nur Mt 25, 1–13 überliefert. Die vormatthäische Erzählung muß in den wesentlichen Zügen die gleiche gewesen sein wie die vorliegende. Nur die Anwendung (V. 13) ist offenbar eine Abschlußbildung des Evangelisten; denn sie ruft hier gegen den Wortlaut des Gleichnisses – auch die Klugen schlafen ja (V. 5) – zum Wachen auf. Diese Spannung bleibt, auch wenn Matthäus das Wachen von vornherein metaphorisch im Sinne der Bereitschaft versteht (vgl. V. 10 und 24, 43 f.)¹⁹.

b) Gegenüberstellung der beiden Gleichnisse

Im folgenden stelle ich die wesentlichen Gegebenheiten und Vorgänge, die die beiden Gleichnisse jeweils bestimmen, stichwortartig nebeneinander. Die Versangaben beim Mahlgleichnis beziehen sich auf Lk 14.

¹⁶ Vgl. ZIMMERMANN, Jesus Christus 114. LINNEMANN, Gleichnisse 164. 167, hält diese zweite Einladung für ursprünglich, weil erst durch sie die Erstgeladenen, die – so die Auslegung der VV. 18 f. (V. 20 hält sie für sekundär) – erst später kommen wollten, ausgeschlossen würden. Aber abgesehen davon, daß der Text davon nicht spricht, lassen sich die leerbleibenden Plätze schon mit den ersten Ersatzgästen besetzen. Vgl. ferner VIA, Gleichnisse 170 f.

¹⁷ Die Form des Mahlgleichnisses im Thomasevangelium (Logion 64) ist einfacher als die synoptischen Fassungen. Aber es ist nicht die ursprüngliche, sondern eine vereinfachte Wiedergabe; vgl. HAENCHEN, Mahl 148–150. Vorsichtig urteilt W. SCHRAGE, Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen. Zugleich ein Beitrag zur gnostischen Synoptikerdeutung = BZNW 29 (Berlin 1964) 133–137: „Ein stringenter Beweis ist . . . nicht zu führen“ (135).

¹⁸ Einen entsprechenden hypothetischen Textvorschlag bietet VÖGTLE, Einladung 190; vgl. HAHN, Einladung 63–65.

¹⁹ Vgl. E. KLOSTERMANN, Mt (HNT) 201.

Mahlgleichnis

Bereit ist das *Mahl* (V. 17: ἔτοιμα).

Die Stunde des Mahls ist *da* (V. 17: τῇ ὥρᾳ τοῦ δεῖπνου/ἤδη).

Das Gegenüber der Geladenen ist das *Mahl* (vgl. V. 24: τοῦ δεῖπνου).

Das *Mahl* ist bereit (V. 17: ἔστιν; vgl. Mt 22, 4: ἡτοιμάκα).

„*Kommt!*“ (V. 17: ἔρχεσθε).

Der *Gastgeber* wartet.

Die *Gäste* bleiben aus bzw. kommen.

Hereingeholt werden die *Gäste* (V. 21: εἰσάγαγε; vgl. V. 23: ἀνάγκασον εἰσελθεῖν).

Die *Geladenen* lehnen ab (und schließen sich selbst aus) (VV. 18 – 20).

Jungfrauengleichnis

Bereit (nicht bereit) sind die *Jungfrauen* (V. 10: αἱ ἔτοιμοι).

Die Stunde der Feier wird *erwartet* (V. 5: χρονίζοντος).

Das Gegenüber der Jungfrauen ist der *Bräutigam* (V. 1: εἰς ὑπάντησιν τοῦ νυμφίου / V. 6: ἰδοὺ ὁ νυμφίος).

Die *Jungfrauen* sollen bereit *sein*.

Er kommt (V. 6: ἰδοὺ / V. 10: ἦλθεν).

Die *Jungfrauen* warten.

Der *Bräutigam* bleibt aus und kommt.

Eingeholt wird der *Bräutigam* (V. 10: εἰσηλθὼν μετ' αὐτοῦ).

Der *Bräutigam* lehnt ab (und schließt die *Jungfrauen* aus) (VV. 11 f.).

Die Reihe der Gegenüberstellungen ließe sich unter jeweils neuen Gesichtspunkten fortsetzen. Aber allein die Vergleiche unter dem Stichwort „bereit“ zeigen, daß die beiden Gleichnisse gegensätzlich strukturiert sind. Wir haben es mit unterschiedlichen Perspektiven zu tun. Im ersten Fall ist das *Mahl* bereit im Gegensatz zu den davon betroffenen Personen, im zweiten sind die Betroffenen bereit, d. h., sie sollen es sein, und zwar gegenüber dem noch ausstehenden Geschehen.

II. DAS VERHÄLTNISS DER BEIDEN GLEICHNISSE ZUR ESCHATOLOGISCHEN VERKÜNDIGUNG JESU UND DER GEMEINDE

Es fragt sich, ob die beiden in ihren Perspektiven grundverschiedenen Gleichnisse ein und derselben Verkündigungssituation entstammen können. Ist es nicht wahrscheinlicher, daß dem grundsätzlichen Wechsel in der Ausrichtung der Gleichnisse eine ebenso grundsätzliche Veränderung der Situation entspricht, in der das Gleichnis jeweils entstanden ist? Konkret gefragt: Bietet sich als zeitliche und sachliche Ursprungssituation für das eine Gleichnis nicht die Predigt Jesu, für das andere dagegen die Verkündigung der nachösterlichen Gemeinde an?²⁰

²⁰ Zu den einzelnen Versuchen, das Jungfrauengleichnis der Verkündigung Jesu zuzuordnen, vgl. die Kritik bei LINNEMANN, Gleichnisse 189 – 191.

a) Das Mahlgleichnis

Das ursprüngliche Gleichnis hat seinen Schwerpunkt darin, daß in der Stunde des Mahles die Geladenen sich versagen und das Bettelvolk von der Straße ihre Plätze einnimmt. Nicht zu überhören ist also schon der Ruf, daß es „nun soweit ist“: ἡδὴ ἔτοιμά ἐστιν. Die Formulierung bei Lukas (14, 17) ist gerade als Ruf zum Essen unmittelbar vor seinem Beginn zu verstehen: „Es ist nun angerichtet“²¹. „Jedenfalls setzt das Gleichnis eine Situation voraus, die einerseits die Erfüllung einer Erwartung bedeutet und andererseits keinerlei Aufschub oder Entschuldigung duldet. In dieser Situation müssen die Geladenen sich entscheiden, ob sie kommen. Wer jetzt absagt, schließt sich aus. Denn das Mahl wird nicht verschoben. Es läßt sich auch gar nicht verschieben, weil es fertig zubereitet ist. Es findet also mit anderen Gästen statt, mit Leuten, die gerne und sofort kommen, obwohl sie mit keiner Einladung gerechnet haben.

Wenn das Gleichnis vom Eintreffen der Feierstunde ausgeht, so weist das in die Situation der Basileiaverkündigung Jesu. Die Einladung zum Mahl ist vom gleichen „Freudenklang“²² getragen und besagt das gleiche wie Jesu Botschaft vom Anbrechen der Gottesherrschaft: „Die Zeit ist erfüllt . . .“ (Mk 1, 15)²³. Dazu kommt noch, daß gerade das Mahl „ein bevorzugtes Bild für die Gottesherrschaft“ ist (vgl. Jes 25, 6; Lk 13, 28 par. Mt 8, 11; Lk 14, 15; 22, 29. 30)²⁴.

Schwieriger ist es allerdings, die beiden Einladungen des Gleichnisses bzw. die Erstgeladenen und die Ersatzgäste der Situation Jesu zuzuordnen. Gewöhnlich sieht man mit den Erstgeladenen „die Theologen und die Kreise der Frommen“ und mit den Ersatzgästen „die Verachteten und Gottesfernen“ bezeichnet²⁵. Aber Ernst Haenchen hat darauf aufmerksam gemacht: „Der Gott, den Jesus verkündet, wendet sich nicht deshalb den Armen zu, weil die Reichen ihn verschmähen. Sonst wäre ja seine Gnade gegenüber den Sündern nur eine Reaktion auf die Abweisung durch die Frommen Israels“²⁶. „Demgegenüber weist Ferdinand Hahn darauf hin, daß der springende Punkt nicht das zeitliche Nacheinander der geladenen Gruppen ist, sondern „das Nebeneinander der ausgeschlagenen und der angenommenen Einladung“²⁷. Anton Vögtle wiederum geht von der Beobachtung Haenchens aus, sieht dann aber (in Anlehnung an Adolf Schlatter²⁸) in den Erstgeladenen Israel als ganzes und in den Ersatzgästen die

²¹ So BAUER, Wörterbuch s. v., der zum Vergleich auf Esth 6, 14; PHILO, op. m. 78; LUCIAN, de merc. cond. 14, verweist. Vgl. JÜLICHER, Gleichnisreden II 410: „ἡδὴ heisst oft einfach: nunmehr; . . . ἔτοιμά ἐστιν stammt aus der Umgangssprache = es ist fertig, vgl. auch Dt 32, 35 πάρεστιν ἔτοιμα ὑμῖν.“

²² JEREMIAS, Gleichnisse 179.

²³ Vgl. DODD, Parables 121.

²⁴ ZIMMERMANN, Jesus Christus 115.

²⁵ So JEREMIAS, Gleichnisse 179.

²⁶ Mahl 154. Haenchen zieht daraus den Schluß, daß das Gleichnis nicht von Jesus, sondern aus der Gemeinde stammt (155).

²⁷ Einladung 66; vgl. WEDER, Gleichnisse 189 f.

²⁸ Lk 338 f.

Heiden; er betrachtet das Gleichnis also als drohende Mahnung und damit als ebenso authentisch wie z. B. das Drohwort Mt 8, 11 f. par. Lk 13, 28 f., nach dem die Plätze der Israeliten die Heiden einnehmen werden (vgl. Mt 11, 20–24 par.; 12, 41 f. par.)²⁹.

Ob das Gleichnis mit den Gästen nun die notorischen Sünder oder die Heiden meint – beide sind im übrigen nicht weit voneinander entfernt (vgl. Mt 18, 17) –, mit dem Akzent auf dem Jetzt und auf der Entscheidung gegenüber dem schon ergangenen, bedingungslosen Ruf spiegelt es die Basileiaverkündigung Jesu³⁰.

b) *Das Jungfrauengleichnis*

Im Gegensatz zum Mahlgleichnis hat das Jungfrauengleichnis³¹ seinen Schwerpunkt, wie oben angedeutet, nicht darin, daß jemand sich gegenüber dem schon Bereitgehaltenen entscheidet zu kommen, sondern darin, daß jemand sich gegenüber der erst noch kommenden Entscheidung bereithält. Diese Bereitschaft von Wartenden, die sogar noch länger warten müssen, als sie erwartet haben, ist das Anliegen des Gleichnisses³².

Es fragt sich nun, ob ein solches Gleichnis zur Predigt Jesu, zum bekannten Grundton seiner Predigt³³, paßt. Es ist für die Frage freilich belanglos³⁴, wenn die ungewöhnlich erscheinenden Züge des Gleichnisses tatsächlich der Wirklichkeit einer palästinischen Hochzeit entsprechen sollten³⁵. Wichtiger ist das Problem, wie die Rede

²⁹ Einladung 194–196.

³⁰ HAHN, Einladung 69: „Es geht . . . darum, daß das Mahl jetzt schon bereit ist und die Gäste Platz nehmen dürfen.“ Vgl. VIA, Gleichnisse 185; ZIMMERMANN, Jesus Christus 116. Möglicherweise ist das Mahl des Gleichnisses auch direkt auf die Tischgemeinschaft Jesu mit den Sündern als Vorwegnahme des endzeitlichen Mahls zu beziehen; vgl. LINNEMANN, Gleichnisse 97; FRANKEMÖLLE, In Gleichnissen 73.

³¹ Vgl. dazu F. A. STROBEL, Zum Verständnis von Mt XXV 1–13: *NovTest* 2 (1958) 199–227; G. BORNKAMM, Die Verzögerung der Parusie. Exegetische Bemerkungen zu zwei synoptischen Texten [Mk 9, 1; Mt 25, 1–13]: *Ders., Geschichte und Glaube I. Gesammelte Aufsätze III* = *BEvTh* 48 (München 1968) 46–55; I. MAISCH, Das Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen. Auslegung von Mt 25, 1–13: *Bibel und Leben* 11 (1970) 247–259; K. P. DONFRIED, The Allegory of the Ten Virgins (Matt 25, 1–13) as a Summary of Matthean Theology: *JBL* 93 (1974) 415–428; W. SCHENK, Auferweckung der Toten oder Gericht nach den Werken. Tradition und Redaktion in Mattäus XXV 1–13: *NovTest* 20 (1978) 278–299; ferner DODD, Parables 171–174; JEREMIAS, Gleichnisse 48–50, 171–175; JÜLICHER, Gleichnisreden 448–459; LINNEMANN, Gleichnisse 131–135, 188–194; VIA, Gleichnisse 119–124; WEDER, Gleichnisse 239–249.

³² E. KLOSTERMANN, Mt (HNT) 201 (zu V. 10): „αἱ ἑτοιμοὶ: die Pointe!“

³³ Vom „Grundton“ spreche ich, weil ich mir der Möglichkeit eines *circulus vitiosus* bei der inhaltlichen Bestimmung der Predigt Jesu bewußt bin.

³⁴ Vgl. WEDER, Gleichnisse 242.

³⁵ Das bestreitet BORNKAMM, Verzögerung 54; JEREMIAS, Gleichnisse 171–173, versucht es dagegen zu beweisen. BULTMANN, Tradition 191: „eine von der Anwendung aus konstruierte Allegorie.“

vom Ausbleiben des Bräutigams eingeordnet werden kann. Hat Jesus von einer Verschiebung des Endes, von einer Verspätung der Gottesherrschaft gesprochen? Nach August Strobel hat diese Terminfrage zur Zeit Jesu schon eine mindestens 200jährige Geschichte, nämlich im Traditionskomplex um Hab 2, 3³⁶, und Walter Grundmann hält es deswegen für „voreilig“, das Gleichnis wegen des darin enthaltenen Verzögerungsproblems Jesus abzusprechen³⁷. Freilich wird Jesus die drängenden Fragen um die Verzögerung des Endes gekannt haben. Aber er hat sie nicht weiter verfolgt, sondern der Kern seiner eschatologischen Botschaft ist gerade die Antwort darauf: „Jetzt ist die Zeit erfüllt!“

Wer unser Gleichnis trotzdem Jesus zusprechen möchte, muß entweder $\chi\rho\nu\iota\zeta\epsilon\iota\nu$ in V. 5 in seiner Bedeutung für den Gang der Erzählung vernachlässigen³⁸ oder den ganzen Abschnitt der VV. 5 – 6 etwa für einen späteren Einschub halten³⁹.

Aber beides ist letztlich undurchführbar. Günther Bornkamm betont mit Recht, daß „das Verziehen des Bräutigams . . . zur wesentlichen Substanz des Gleichnisses gehört“⁴⁰. „Tatsächlich bestimmt sich von diesem Zug aus allein, warum die einen als klug, die andern als töricht bezeichnet werden können“⁴¹. „Und auf der Ebene der Wirklichkeit ist zu sagen: Erst die Verzögerung „macht das Bereitsein zum Problem“⁴².

Aber selbst wenn das Gleichnis ohne diesen Zug denkbar wäre, ließe es sich schwer in die eschatologische Verkündigung Jesu einordnen. Joachim Jeremias sieht in ihm ursprünglich eines der Krisisgleichnisse Jesu⁴³. Aber in diesen und ähnlichen geht es um Entscheidungen in der Gegenwart angesichts einer unmittelbar bedrängenden Zukunft, sei es daß einer konsequent alles aufs Spiel setzt wie der Finder des Schatzes und der Perle (Mt 13, 44 – 46) oder kurzentschlossen handelt wie der ungerechte Verwalter (Lk

³⁶ Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem auf Grund der spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Habakuk 2, 2 ff. = Suppl. Nov. Test. 2 (Leiden/Köln 1961) 211.

³⁷ Mt (ThHK) 516.

³⁸ DODD, Parables 172: „All the vivid dramatic detail is intended only to emphasize the folly of unpreparedness and the wisdom of preparedness . . .“ Vgl. J. JEREMIAS, $\nu\mu\phi\eta$, $\nu\mu\phi\iota\omicron\varsigma$; ThWNT IV 1097; MAISCH, Jungfrauen 256 f. SCHMID, Mt 345, möchte, gerade weil dieser Zug „für den Verlauf der Handlung unentbehrlich ist“, „auf ihn keinen besonderen Ton legen“.

³⁹ Vgl. die entsprechende Erwägung bei E. SCHWEIZER, Mt (NTD) 304, und den Rekonstruktionsversuch von SCHENK, Auferweckung 294 (der allerdings darauf hinausläuft, daß fünf von den Jungfrauen einschlafen, aber dann doch geweckt werden und mitfeiern).

⁴⁰ Verzögerung 54. Ganz ähnlich GRÄSSER, Parusieverzögerung 120; ders., Naherwartung 19.

⁴¹ BORNKAMM, Verzögerung 50.

⁴² So LINNEMANN, Gleichnisse 189. WEDER, Gleichnisse 244 f., hebt darauf ab, daß die törichten Jungfrauen von der falschen Annahme ausgehen, den Termin für die Ankunft des Bräutigams voraussetzen zu können, obwohl doch alleine Gott darüber verfügt; deshalb handle es sich um ein Basileia-Gleichnis. Aber der Gedanke paßt ebensogut zu einem Parusie-Gleichnis.

⁴³ Gleichnisse 49 f. 175.

16, 1 – 8) oder alles liegen und stehen läßt, um sich vor der Sintflut in Sicherheit zu bringen und dem Feuerregen zu entkommen (Lk 17, 26 – 29).

In unserem Gleichnis dagegen „ist die Zukunft der Schwerpunkt“⁴⁴; die Betroffenen sind grundsätzlich und wesentlich Wartende. „Man steht in der *Erwartung* des Endes, nicht in dem Ende selber“⁴⁵.“ Man hat also Abstand zum Erwarteten und ist nicht direkt betroffen. Das mit Spannung Erwartete betrifft die Wartenden entscheidend erst, wenn es eintrifft. Bei seiner Ankunft erst gibt es Auskunft, und zwar darüber, ob man die zeitliche und sachliche Distanz genutzt hat. Die Zulassung zum Fest ist nämlich keine bedingungslose, sondern abhängig von bestimmten Voraussetzungen, d. h. davon, ob man sich bereitgemacht und seine Bereitschaft auch aufrechterhalten hat. Darüber wird dann am Ende entschieden. Auch am Schluß des Gleichnisses steht nicht das Hochzeitsfest selbst im Vordergrund, sondern die Frage, „wer an ihm teilnehmen darf“⁴⁶.

Daraus ergibt sich: Wenn das Mahlgleichnis der authentischen Predigt Jesu entstammt, dann kann das in seiner Perspektive ihm diametral entgegengesetzte Jungfrauengleichnis nicht auch dazugehören. Es muß in einer anderen Situation entstanden sein. Wir haben es mit einem Gleichnis vom Warten auf die entscheidende Ankunft, also mit einem Parusie-Gleichnis, zu tun. Es kommt daher aus der nach dieser Ankunft Ausschau haltenden Gemeinde. Das gilt erst recht, wenn der Zug der Verzögerung unaufgebbar das Gleichnis bestimmt und im Bräutigam Christus gesehen wird⁴⁷.

III. EIN KRITERIUM FÜR DIE BEURTEILUNG WEITERER ESCHATOLOGISCHER STOFFE?

Die eschatologische Meinung und Haltung der urchristlichen Gemeinde ist nach den obigen Ausführungen von den folgenden Elementen bestimmt: Man hält Ausschau in die – zeitlich unbestimmte – Zukunft, erwartet die Ankunft des Kommenden, d. h. Christi, bereitet sich darauf vor und hofft auf die dann fallende Entscheidung. Es legt sich nun nahe, diesen Maßstab, der sich aus der Gegenüberstellung zweier Gleichnisse und dem Vergleich mit der uns sonst bekannten Verkündigung Jesu bzw. der Gemeinde ergibt, auch an anderen eschatologischen Stoffen zu erproben.

a) *Das Gleichnis vom hochzeitlichen Gewand (Mt 22, 11 – 14)*

Den oben festgestellten Wechsel der Perspektive von einem Gleichnis zum anderen kann man auch schon Mt 22, nimmt man die VV. 1 – 14 als Einheit zusammen, in ein

⁴⁴ VIA, Gleichnisse 187 f.

⁴⁵ GRÄSSER, Naherwartung 21.

⁴⁶ BORNKAMM, Verzögerung 51.

⁴⁷ GRÄSSER, Naherwartung 17, nennt Mt 25, 1 – 13 deshalb mit Recht „das klassische Parusiegleichnis“.

und demselben Text beobachten. Die Struktur des Gleichnisses in den VV. 11 – 14 ist nicht mehr die der VV. 1 – 10⁴⁸, sondern die des Jungfrauengleichnisses: Der König kommt (εἰσελθὼν), um die Gäste zu sehen⁴⁹, und er schließt den aus, der sich nicht entsprechend vorbereitet hat. Es kann gar kein Zweifel bestehen, daß mit dem geforderten – die Zulassung zur Hochzeit bedingenden! – Gewand „bestimmte sittliche Voraussetzungen“⁵⁰ gemeint sind. Damit steht das Gleichnis aber im Widerspruch zur Verkündigung Jesu, wie sie sich auch im oben rekonstruierten Mahlgleichnis zeigt: Er lädt die Sünder ein, und zwar, wie nur er es für sich in Anspruch nehmen kann, bedingungslos. Die Gemeinde dagegen sorgt sich im Blick auf das kommende Gericht um das rechte Gewand⁵¹. Ihr ist deshalb dieses Gleichnis, das auch traditionsgeschichtlich längst als sekundär im Kontext erkannt ist, zuzuordnen.

b) Die Wachsamkeitsparänese der Synoptiker

Wenn das eigentliche Gleichnis von den zehn Jungfrauen der Situation nach Ostern zuzuschreiben ist, dann erst recht seine Anwendung (Mt 25, 13). Dieser Ruf zur Wachsamkeit, die sachlich nichts anderes als Bereitschaft bedeutet, wird dann laut, wenn eine erwartete Ankunft sich verspätet und nun – das ist im Gleichnis selbst noch nicht ausdrücklich angesprochen – der Termin der Ankunft auch noch ungewiß wird. Auf jeden Fall setzt Wachsamkeit die Situation des Wartens voraus, nicht die der Entscheidung und des Handelns im Sinne der Forderung der gegenwärtigen Stunde. Die letztere war die der Hörer Jesu. Darum muß man sicher Erich Gräßer zustimmen, wenn er sagt: „Es ist äußerst unwahrscheinlich, daß Jesus, der die unmittelbare Nähe des Endes predigte, seinen Weckruf mit der *Ungewißheit* und nicht gerade mit der *Gewißheit* motiviert hat“⁵².

Das Gesagte betrifft alle allgemeinen Mahnungen zur Wachsamkeit im Zusammenhang mit synoptischen Gleichnissen: Mk 13, 13. 35. 37; Mt 24, 42. 44 par. Lk 12, 40; Mt 25, 13. Daß diese von der Ungewißheit des Termins geprägten Mahnrufe aus der Gemeindeparänese stammen, wird nicht zuletzt dadurch bestätigt, daß sie sich „nur in sekundären Übergangsbildungen der Evangelisten“ finden⁵³.

⁴⁸ J. SCHMID, Mt (RNT) 310: „Es hat auch deutlich eine andere Moral als das Hauptgleichnis . . .“

⁴⁹ Nach BAUER, Wörterbuch 698, bedeutet θεάομαι hier das Aufsuchen der Gäste. Aber vielleicht geht es – gerade im Kontext einer Gerichtsszene – darum, daß der König seine Gäste „sich (genauer) ansieht“ (Medium!).

⁵⁰ J. SCHMID, Mt (RNT) 310.

⁵¹ TRILLING, Hochzeitsmahl 159: „das Gewand sind die *Werke* . . .“ Es wirkt gezwungen, wenn Jeremias, Gleichnisse 186 – 189, unser Gleichnis in dieselbe Gruppe einordnet wie das vom ungerechten Verwalter (180 f.); bei diesem geht es wirklich um die „Forderung der Stunde“ (179), bei jenem aber um die Forderung eines Lebens. Vgl. auch die Kritik bei LINNEMANN, Gleichnisse 170.

⁵² Parusieverzögerung 95; ebenso ders., Naherwartung 21.

⁵³ Ders., Naherwartung 21.

c) Die Wachsamkeitsgleichnisse der Synoptiker

Wenn die Schicht der Wachsamkeitsrufe aus der Gemeinde (bzw. von den Evangelisten) stammt, dann stellt sich natürlich die Frage, ob nicht auch die dieselbe Mahnung enthaltenden Gleichnisse selbst besser in deren Situation als in die Jesu passen. Es handelt sich dabei um die Gleichnisse vom Türhüter (Mk 13, 34), von den Knechten (Lk 12, 35–38⁵⁴) und vom Hausherrn bzw. Einbrecher (Mt 24, 43 par. Lk 12, 43)⁵⁵.

Mt 25, 1–13 ist nach Erich Klostermann „die ‚weibliche Nebenform‘ zu dem Gleichnis von den wachenden Knechten⁵⁶“. Das stimmt insofern nicht ganz, als von den Jungfrauen nicht das Wachsein, sondern die richtige Vorsorge gefordert wird. Aber wenn schon dieses Gleichnis nachösterlich ist, dann erst recht ein Wachsamkeitsgleichnis⁵⁷. Denn ein Aufruf zum – rechtzeitigen – Handeln paßt noch eher zur Predigt Jesu als die Mahnung zur Wachsamkeit.

Joachim Jeremias betrachtet auch die hier in Frage stehenden Gleichnisse als ursprüngliche Krisisgleichnisse „im Angesicht der Katastrophe⁵⁸“. In den Gerichtsgleichnissen möchte Jesus seine Hörer wachrütteln, weil die Stunde da ist. Unsere Gleichnisse dagegen haben zum Thema die Ungewißheit der Stunde und damit die Gefahr, daß der Betroffene in seiner Aufmerksamkeit nachläßt⁵⁹. Sie wollen also nicht *wecken*, sondern *wachhalten*. Sie drohen nicht, sondern mahnen. Sie sind nicht der warnende Alarm selbst, sondern sie empfehlen, auf den Alarm gefaßt zu sein.

Das Gleichnis vom Hausherrn, der die Stunde des Einbrechers nicht kennt, läßt sich allerdings nicht ohne weiteres so verstehen. Der Hausherr kann zwar mit dem Einbruch rechnen, aber nicht dagegen vorsorgen⁶⁰. Von den verschiedenen Versuchen, das Bild zu deuten und mit ihm den folgenden Ruf zur Bereitschaft in Einklang zu bringen⁶¹, scheint

⁵⁴ Zur Abgrenzung des traditionellen Grundbestandes in diesem Gleichniskontext vgl. G. SCHNEIDER, Parusiegleichnisse im Lukas-Evangelium = SBS 74 (Stuttgart 1975) 30 f.

⁵⁵ Das Gleichnis vom Verwalter (Mt 24, 45–51 par.) lasse ich hier, trotz V. 50, ebenso außer Betracht wie das von den anvertrauten Geldern (Mt 25, 14–30 par. Lk 19, 11–27). Der Schwerpunkt ist dort nicht die Ungewißheit des Rückkehrtermins, sondern die Abwesenheit des Herrn als solche und die daraus sich ergebende Pflicht. Damit stehen sie freilich ebenso im Verdacht, in der Zeit des „abwesenden Herrn“ entstanden zu sein.

⁵⁶ Mt (HNT) 199.

⁵⁷ Das ist dasselbe Gefälle wie das von Mt 25, 1–12 zu V. 13.

⁵⁸ Gleichnisse 46. 50–52. 160. 164. 166.

⁵⁹ Vgl. A. WEISER, Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien = StANT 29 (München 1971) 123 f.

⁶⁰ LINNEMANN, Gleichnisse 142: „Das Gleichnis vom Einbruch hat seinen Vergleichspunkt in der Unmöglichkeit, Vorsorge zu treffen.“

⁶¹ Zur älteren Deutungsgeschichte vgl. U. HOLZMEISTER, Das Gleichnis vom Diebe in den Evangelien und beim hl. Paulus (Mt 24, 43 f. Lc 12, 39 f., 1 Thes 5, 2. 4): ZKTh 40 (1916) 704–736. Ausführlich behandelt wird das Problem auch bei W. HARNISCH, Eschatologische Existenz. Ein exegetischer Beitrag zum Sachanliegen von 1. Thessalonicher 4, 13–5, 11 = FRLANT 110 (Göttingen 1973) 85–95; vgl. A. SMITMANS, Das Gleichnis vom Dieb: Wort Gottes in der Zeit. FS für K. H. SCHEKLE (Düsseldorf 1973) 43–68.

mir der von Georg Strecker überzeugend: Das Bild zeigt, daß man sich vom Kommenden überraschen lassen muß; und die Anwendung (Mt 24, 44 par. Lk 12, 40) impliziert dann „die Aufforderung, aus der Tatsache, daß man überrascht wird, die ethischen Konsequenzen zu ziehen“⁶².

So ergibt sich doch eine gemeinsame Struktur der drei Gleichnisse. Mit ihr aber lassen sie sich nach allem, was oben gesagt worden ist, besser der Situation der Gemeinde als der Jesu zuordnen⁶³.

Schluß

Wenn es richtig ist, daß Jesus nicht das Sichbereithalten als Bedingung für das einmal kommende Heil eingeschärft, sondern die bedingungslose Einladung zum schon bereitstehenden „Mahl“ ausgesprochen hat, dann besagt Jesu Botschaft sachlich dasselbe wie die Rechtfertigungslehre des Paulus. Insofern trifft Wolfgang Schenk den Nagel auf den Kopf, wenn er das Jungfrauengleichnis unter die Alternative stellt: „Auferweckung der Toten oder Gericht nach den Werken“⁶⁴.

Auf der anderen Seite erinnert die Predigt Jesu dann auch an die des Täufers Johannes. Dessen Umkehrruf hat offenbar so gelaute, wie er Mt 3, 8 überliefert ist: Bringt „Frucht“ der Umkehr! Damit ist nichts anderes gemeint als die Bußtaufe selbst, zu der die Menschen nur zu kommen brauchen⁶⁵. Eine bezeichnende Veränderung hat der Ruf Lk 3, 8 erfahren: Nun werden „Früchte“ gefordert. Gemeint sind damit gute Werke, wie sie 3, 10 – 14 auch gleich aufgezählt werden.

Solche Aktualisierung mag legitim sein⁶⁶. Aber der Kirche muß die Spannung zwischen der Verkündigung Jesu und ihrer eigenen (die vielleicht gar nicht dieselben sein können und dürfen) bewußt bleiben, so wie anscheinend dem Pfarrer, der das Vaterunser der Gemeinde folgendermaßen vorbereitet: „Wir heißen Kinder Gottes. Wir *sind* es und sollen es immer mehr *werden*.“ Das letztere ist die kirchliche Paränese, im Unterschied zur Botschaft Jesu.

⁶² Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus = FRLANT 82 (Göttingen 1971) 241 f.

⁶³ Für Mt 24, 43 f. par. Lk 12, 39 behauptet das entschieden auch schon PH. VIELHAUER, Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu: Ders., Aufsätze zum Neuen Testament = Theol. Bücherei 31 (München 1965) 55 – 91, 73.

⁶⁴ SCHENK selbst sieht diesen Gegensatz allerdings innerhalb von Mt 25, 1 – 13 gegeben, und zwar verteilt auf Tradition und Redaktion. Dabei versucht er, jene – zur Rekonstruktion des Restgleichnisses vgl. 294 – ebenso auf Jesus zurückzuführen wie 1 Thess 4, 15 – 17 (295 – 298).

⁶⁵ Vgl. H. MERKLEIN, Die Umkehrpredigt bei Johannes dem Täufer und Jesus von Nazaret: BZ 25 (1981) 29 – 46, 36 f.

⁶⁶ Vgl. die diesbezüglichen hermeneutischen Bedenken bei SCHENK, Auferweckung 298 f.

Mk 9, 1 – ein Wort Jesu über die nahe Parusie?

Mk 9, 1 gilt weithin neben Mk 13, 30 als Beweis für die Erwartung des nahen Weltendes, da hier ein Termin angegeben wird. Die forschungsgeschichtliche Studie M. Künzis zeigt, daß fast alle modernen Autoren Mk 9, 1 auf die Parusie beziehen¹. Uneinigkeit besteht nur darüber, ob es ein Wort des historischen Jesus oder eines urchristlichen Propheten ist, der auf solche Weise die Problematik der Parusieverzögerung bewältigen will. Einige erklären das Logion im Zusammenhang mit der Verklärungsgeschichte². Abweichend von den genannten Meinungen ist die Position O. Cullmanns, der in verschiedenen Werken nachzuweisen suchte, daß die Naherwartung für die urchristliche Eschatologie nicht charakteristisch sei, sondern die Spannung zwischen dem schon geschenkten und dem noch ausstehenden zukünftigen Heil³. Von daher sei es auch erklärlich, daß das Urchristentum keine tiefgreifende Krisis kennt, als sich die Parusie verzögert⁴.

Das Anliegen meines Artikels ist es, kritisch zu prüfen, ob Mk 9, 1 wirklich eine Aussage über die nahe Parusie macht. Als Einstieg bieten sich die beiden Texte an, die neben Mk 9, 1 und den Gleichnissen von der Herrschaft Gottes sprechen: Mk 1, 14 f. und Mk 4, 11.

1. Die nahe Gottesherrschaft (Mk 1, 14 f.)

Mk 1, 14 f. faßt in der literarischen Form eines Sammelberichtes die Botschaft Jesu zusammen. In einem Sammelbericht wird, wie schon die Vertreter der Formgeschichte festgestellt haben⁵, die Aussageintention des Redaktors besonders deutlich. Wenn diese Beobachtung richtig ist, muß eine sachgerechte Interpretation des Textes auf die Unterscheidung von Tradition und Redaktion achten. Von vornherein ist damit zu rechnen, daß der Evangelist nicht einfachhin die Lehre Jesu wiedergeben will, ohne sie auf die nachösterliche Situation hin zu aktualisieren.

¹ Das Naherwartungslogion Markus 9, 1 par (BGBE 21), Tübingen 1977, 120–184.

² So zuletzt dezidiert E. NARDONI, *A Redactional Interpretation of Mark 9,1*: CBQ 43 (1981), 365–384. Weitere Vertreter ebd. 367, Anm. 9.

³ Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, Zürich ³1962; ders., Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament, Tübingen ²1967, bes. 147–165.

⁴ Zur differenzierteren Beschreibung des Forschungsstandes vgl. H. GIESEN, *Jésus et l'imminence du règne de Dieu selon Marc*, in: M. BENZERATH u. a., *La Pâque du Christ – Mystère de Salut* (Festschrift F. X. DURRWELL) (Lectio Divina 112), Paris 1982, 91–119, hier 92–95.

⁵ Vgl. K. L. SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*, Berlin 1919 (Nachdruck Darmstadt 1964), 160; R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen ⁸1970, 366.

Mk 1, 14 f. wird in den vorausgehenden Versen gut vorbereitet. „Jesus“ und „Evangelium“ bilden eine Inklusion mit Mk 1, 1, so daß eine klar abgegrenzte Perikope erkennbar ist, was für die Interpretation von Bedeutung ist.

Indem der Sammelbericht mehrere Worte aus der Missionssprache (verkündigen, Evangelium, umkehren, glauben) aufnimmt⁶, macht er darauf aufmerksam, daß die Lehre Jesu für die Zeit der Kirche Gültigkeit besitzt. Inhalt des Evangeliums, das Jesus verkündet, ist die Herrschaft Gottes. Wer der Forderung, das Evangelium Gottes in Umkehr und Glaube anzunehmen, folgt, nimmt die Botschaft Jesu an. Die uns besonders interessierende Frage ist es nun, zu erfragen, wie die Nähe der Herrschaft Gottes im Sinne des Evangelisten zu verstehen ist. Auf der Redaktionsebene kann man bekanntlich die abgesichertsten Ergebnisse erzielen. Wer in unserem Wort im vorredaktionellen Stadium eine unterschiedliche Deutung vertritt, hat die Beweislast, die m. E. in unserem Fall kaum zu erbringen ist.

1.1 Die Nähe der Gottesherrschaft als „Evangelium Gottes“

Der Gebrauch des Wortes „Evangelium“ bei Paulus und die Wendung „Anfang des Evangeliums Jesu Christi“ (1, 1) läßt die überwiegende Mehrheit der Interpreten „das Evangelium Gottes“ christologisch bestimmen⁷. Diese Interpretation geht von zwei anfechtbaren Voraussetzungen aus: Einmal wird traditionsgeschichtlich einfach vorausgesetzt, daß Mk denselben Evangeliumsbegriff wie Paulus hat⁸. Zum anderen müsse der Genitiv „Jesu Christi“ zu Evangelium (1, 1) im Sinn des Gen. obj. begriffen werden, wonach Jesus der Inhalt des Evangeliums sei. Daß der Evangelist ein solches zweifaches Verständnis von Evangelium habe, ist kaum vorstellbar⁹. Der Genitiv in 1, 1 ist deshalb mit A. Harnack als Gen. subj. zu verstehen¹⁰. Jesus Christus ist somit der Kündler und Bote des Evangeliums. Es geht auch nicht an, die Doppelwendung „um meinetwillen und um des Evangeliums willen“ (8, 35; 10, 29) zu identifizieren: nachösterlich ist der Herr

⁶ Vgl. R. BULTMANN, a. a. O. 366; A. M. AMBROZIC, *The Hidden Kingdom: A Redaction-Critical Study of the References to the Kingdom of God in Mark's Gospel* (CBQMS 2), Washington 1972, 5; W. EGGER, *Frohbotschaft und Lehre. Die Sammelberichte des Wirkens Jesu im Markusevangelium* (FThSt 19), Frankfurt 1976, 46–53.

⁷ So z. B. G. STRECKER, *εὐαγγέλιον*, *Evangelium*: EWNT II 176–184, hier 184; R. SCHNACKENBURG, *Das „Evangelium“ im Verständnis des ältesten Evangelisten*, in: *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker*. Für J. Schmid, hrsg. von P. HOFFMANN, Freiburg 1973, 309–324, hier 320. 323; R. PESCH, *Anfang des Evangeliums Jesu Christi*, in: *Die Zeit Jesu. Festschrift für H. Schlier*, hrsg. von G. BORNKAMM und K. RAHNER, Freiburg 1970, 108–144, hier 139; ders., *Das Markusevangelium. 1. Teil* (HThK II/1), Freiburg 1976, 76; J. ERNST, *Das Evangelium nach Markus* (RNT), Regensburg 1981, 49.

⁸ Vgl. zur Kritik an diesem traditionsgeschichtlichen Urteil: G. DAUTZENBERG, *Die Zeit des Evangeliums. Mk 1, 1–15 und die Konzeption des Markusevangeliums*: BZ NF 21 (1977), 219–234, hier 224.

⁹ So mit Recht G. DAUTZENBERG, a. a. O. 223.

¹⁰ *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den ersten zwei Jahrhunderten*, Leipzig 1910, 206; J. SCHNIEWIND, *Das Evangelium nach Markus* (NTD 1), Göttingen 1960, 43; G. DAUTZENBERG, a. a. O. 221 und 228, Anm. 45.

das Evangelium¹¹. In solchen Texten wird allerdings deutlich, daß der Bringer des Evangeliums nicht vom Evangelium Gottes getrennt werden kann. Die Verkündigung Jesu bleibt in der markinischen Redaktion theologisch. Jesus verkündet sich nicht selbst. Er spielt allerdings eine besondere, nicht auswechselbare Rolle im Blick auf die Verkündigung des Evangeliums. Er ist nicht gewöhnlicher Bote; er handelt nicht nur als Stellvertreter Gottes, wie es viele Propheten getan haben, sondern als der Sohn Gottes (1, 1). Von daher ist es auch verständlich, daß Jesus allein in Gleichnissen spricht; denn den Inhalt der Gleichnisse, die Herrschaft Gottes, kann nur er verkünden.

Wenn Mk 1, 14 f. die Herrschaft Gottes Inhalt des Evangeliums ist, darf man mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß der Evangelist überall, wo er das Wort absolut verwendet (8, 35; 10, 29; 13, 10; 14, 9), denselben Inhalt annimmt. Nach Jesus kann das Evangelium nur in seinem Auftrag (10, 29; vgl. 13, 10) verkündet werden. Denn er ist der eigentliche Mittler und Bringer der Gottesherrschaft. Doch das Evangelium, das Jesus bringt, hat seinen Ursprung in Gott.

Das Verständnis von „Evangelium“ in Mk ist für unsere Fragestellung insofern von Bedeutung, als wir auch 1, 15c in dem erkannten Sinn interpretieren dürfen. Umkehr und Glaube meinen demnach die Haltung, die dem Evangelium von der Herrschaft Gottes gegenüber einzunehmen ist.

1.2 Die Heilsansage: „Erfüllt ist die Zeit und nahegekommen ist die Herrschaft Gottes“

Die Heilsansage ist in zwei Parallelaussagen gemacht, die einander interpretieren¹². Beide Verben stehen im griechischen Perfekt, charakterisieren also ein vergangenes Geschehen, das in seinen Wirkungen in die Gegenwart hereinragt. Die Heilszusage wird so zum bleibenden Angebot. Mit *ὁ καιρὸς* ist die entscheidende Zeit gemeint, die Gott zur Umkehr und zum Glauben gesetzt hat¹³. Die „Zeit“ hat also Entscheidungscharakter; sie ist eschatologisch qualifiziert. Die gegenwärtige Zeit ist somit als Endzeit zu verstehen.

Auf diesem Hintergrund ist nun der schwierige Satz „nahegekommen ist die Herrschaft Gottes“ zu deuten, der von nicht wenigen Autoren im Sinne der Naherwartung Jesu ausgelegt wird¹⁴. Zum Verständnis des Textes ist zunächst zu bedenken, daß

¹¹ So mit G. DAUTZENBERG, *Zeit*: BZ NF 22 (1978), 76–91, hier 84; ähnlich J. ERNST, a. a. O. 10; gegen W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus*, Göttingen ²1959, 85. 90. 92; W. EGGER, a. a. O. 50.

¹² So auch R. PESCH, Mk I 102; vgl. W. EGGER, a. a. O. 57 f.

¹³ Vgl. zu *καιρὸς* im MkEv: H. GIESEN, *Der verdorrte Feigenbaum*: BZ NF 20 (1976), 95–111, hier 104 f.

¹⁴ So R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen ⁴1968, 6; E. GRÄSSER, *Problem 14*; W. G. KÜMMEL, *Verheißung und Erfüllung* (ATHANT 6), Zürich ³1956, 17 f.; R. PESCH, Mk I 102; G. LOHFINK, *Zur Möglichkeit urchristlicher Naherwartung*, in: G. GRESHAKE/G. LOHFINK, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit* (Quaestdisp 71), Freiburg 1975, 38–81, hier 45 f.; J. BAUMGARTEN, *καιρὸς*, *Zeit* etc.: EWNT II, 571–579, hier 575.

auch hier ein Perfekt (ἤγγικεν) steht, das kein punktuelltes Geschehen, sondern einen Verlauf bezeichnet. Ἐγγίζειν meint in Mk 1, 15 zweifellos die zeitliche Nähe. Dennoch kann uns die Verwendung desselben Verbs im räumlichen Sinn in Mk 14, 42 weiterhelfen. Jesus sagt dort den drei Jüngern in Getsemani: „Steht auf, laßt uns gehen! Seht, mein Verräter ist nahe herbeigekommen“ (ἤγγικεν). Der Kontext zeigt, daß Judas so nahe ist, daß er ohne Verzug auf Jesus und seine Jünger zukommen kann (V. 43 f.). Es ist also eine erreichbare Nähe gemeint.

Eine Sachparallele bietet Röm 13, 12, wie schon früher gesehen wurde¹⁵. Dort heißt es: „Die Nacht ist vorgerückt, der Tag aber ist nahe herbeigekommen (ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν). Laßt uns also die Werke der Finsternis ablegen und die Waffen des Lichts anlegen.“ Wie Mk 1, 15 ist der Römertext eschatologisch bestimmt. Der Tag ist schon nahe, obwohl die Nacht noch nicht vergangen ist. Hier zeigt sich die Spannung des „schon jetzt“ und „noch nicht“. Weil für den Christen der Tag schon da ist, kann Paulus die Christen auffordern, ehrenhaft zu leben wie am Tag (V. 13). Die neue heilsgeschichtliche Situation begründet ein neues Handeln. Wichtig ist nun, daß bei Paulus wie in Mk 1, 15 der Imperativ der Heilsaussage *folgt*.

Wir können nun festhalten: Die bisherigen Erkenntnisse lassen folgende Aussagen zu: Die Parallelaussagen „erfüllt ist die Zeit und nahe herbeigekommen ist die Herrschaft Gottes“ meinen bereits Eingetretenes¹⁶. Wichtiger als die Frage, wie das Verb „nahe herbeigekommen“ zu verstehen ist, ist m. E. das Verständnis dessen, was „Herrschaft Gottes“ heißt.

Für den Evangelisten Matthäus habe ich versucht nachzuweisen, daß „die Herrschaft der Himmel“ die durch Christus vermittelte neue Gottesgemeinschaft ist¹⁷. Dieses Verständnis legte sich bereits aus der Vorgeschichte des Begriffs „Gottesherrschaft“ nahe. Deshalb kann man wohl mit Recht auch für den Evangelisten Markus einen personal verstandenen Begriff „Herrschaft Gottes“ postulieren. Aus dem Kontext wird sich das noch absichern lassen.

1.3 Das Verhalten angesichts des proklamierten Heils: „Kehrt um und glaubt an das Evangelium!“

Das von Jesus angesagte Heil fordert Konsequenzen beim Hörer. Er wird aufgefordert, umzukehren und an das Evangelium zu glauben. Die Doppelwendung „kehrt um und glaubt an das Evangelium“, die Mt 4, 17 (vgl. 3, 2) auf „kehrt um“

¹⁵ Vgl. H. SCHLIER, Der Römerbrief (HThK VI), Freiburg 1977, 397.

¹⁶ So mit W. EGGER, a. a. O. 58.

¹⁷ So in meiner Dissertation „Christliches Handeln. Eine redaktionskritische Untersuchung zum δικαιοσύνη-Begriff im Matthäusevangelium“ (EH 23/181), Frankfurt 1982 (Exkurs Zur Eschatologie im Mt), und in meinem Artikel „Herrschaft der Himmel“ und Gericht. Zum Gerichtsverständnis des Matthäusevangeliums: StudMorAlf 18 (1980), 195–221, hier 195–206.

reduziert, hat einen Anhalt an der Missionssprache¹⁸. So schreibt Lukas in seiner Apostelgeschichte: „Ich habe Juden wie Heiden beschworen, sich zu Gott zu bekehren und an unseren Herrn Jesus zu glauben“ (20, 21; vgl. auch Apg 11, 17 f.; 19, 4; 3, 16 – 19). Hier fallen „glauben“ und „umkehren“ geradezu zusammen. Wenn – wie in Mk 1, 15 – umkehren und glauben zugleich genannt sind, ohne sich auf unterschiedliche Objekte zu beziehen, dürfte „umkehren“ mehr den negativen Aspekt des Sichabwendens von allem, was zwischen Gott und dem Menschen steht, haben¹⁹. Schwieriger erscheint noch die Formulierung πιστεύειν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ zu sein. Nach J. Ch. Doudna gibt es für den Gebrauch der Präposition ἐν nach πιστεύειν weder im klassischen Griechisch noch in den Papyri eine Parallele²⁰. Es lassen sich allerdings Beispiele aus der LXX anführen (Jer 12, 6; Ps 77, 22; Dan 6, 23 Theod.), so daß sich die Konstruktion wohl am besten als Übersetzungsgriechisch erklären läßt²¹. Was gemeint ist, ist klar: Glauben an das Evangelium²². Das Evangelium wird nur noch bei Phil 1, 27 als Objekt des Glaubens genannt und Röm 10, 16 spricht vom Gehorchen gegenüber dem Evangelium, das gewissermaßen personifiziert wird²³.

Eigentlicher Grund dafür, daß vom Glauben an das Evangelium gesprochen werden kann, dürfte dessen Inhalt sein. Wenn die Herrschaft Gottes eine personale Kategorie ist, nämlich die neue durch Christus ermöglichte Gottesgemeinschaft meint, ist die Redeweise vom Glauben angemessen. Wer an die Herrschaft Gottes glaubt, nimmt das Angebot der neuen Gottesgemeinschaft an und führt ein Leben aus dieser Gemeinschaft. Umkehr und Glaube aber sind erst möglich, nachdem zuvor die Heilszusage gemacht worden ist. Gott muß den ersten Schritt tun und er hat ihn getan, da er uns durch seinen Sohn seine Gemeinschaft, die auch Gemeinschaft unter denen bedeutet, die sie annehmen, anbietet. Im Glauben öffnet sich der Mensch für die Wirklichkeit Gottes. Allein im Glauben ist jetzt schon die Teilhabe an der Herrschaft Gottes möglich. Sie ist kein unverlierbarer Besitz, wie die Aufforderung ständigen Umkehrens und Glaubens (Imperativ Präsens²⁴) beweist. Als eschatologische Größe ist die Gottesherrschaft für eine Vertiefung offen. Wenn die Gottesherrschaft personal zu begreifen ist, dann ist klar, daß diese Vertiefung analog zu zwischenmenschlichen Beziehungen vorzustellen ist. Das Gleichnis vom Senfkorn kann auf seine Weise den Wachstumsgedanken verdeutlichen (Mk 4, 30 – 32).

¹⁸ So mit W. EGGER, a. a. O. 50 f.; gegen F. MUSSNER, Gottesherrschaft und Sendung Jesu nach Mk 1, 14 f. Zugleich ein Beitrag über die innere Struktur des Markusevangeliums, in: ders., *Praesentia Salutis*, Düsseldorf 1967, 85; K.-G. REPLOH, *Markus – Lehrer der Gemeinde* (SBM 9), Stuttgart 1969, 22 f.

¹⁹ Vgl. W. EGGER, a. a. O. 51.

²⁰ *The Greek of the Gospel of Mark* (SBL Monographs 12), Philadelphia 1961, 23.

²¹ Ebd. 79; R. SCHNACKENBURG, a. a. O. 320 f.; G. DAUTZENBERG, a. a. O. 78.

²² So mit W. MARXSEN, a. a. O. 90; W. EGGER, a. a. O. 50.

²³ So auch W. EGGER, a. a. O. 50. Anders E. LOHMEYER, *Das Evangelium nach Markus* (KEK, Erste Abteilung, 2. Band), Göttingen 1967, 30.

²⁴ Vgl. F. BLASS/A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Bearbeitet von F. REHKOPF, Göttingen 1975, § 336a.c.

1.4 Ergebnis

1.4.1 Es kann m. E. nicht bezweifelt werden, daß Mk 1, 14 f. den Kern der Botschaft Jesu wiedergibt.

1.4.2 Die nachösterliche Gemeinde und mit ihr der Evangelist modifizieren die Botschaft Jesu, insofern sie diese auf die Situation der Urkirche hin aktualisieren. Das Vokabular aus der Missionssituation bestätigt das. Die nachösterliche Perspektive zeigt sich auch darin, daß die Angesprochenen als schon Umgekehrte und Glaubende verstanden werden, die nun aufgefordert werden, in ihrer Umkehr- und Glaubenshaltung zu verharren. Gerade die Forderung bleibenden Glaubens bewahrt die Christen vor Schwärmerei, da sie ja bedeutet, daß die einmal geschenkte Gottesherrschaft wieder verlorengehen kann, wenn ein Christ die Disposition, den Glauben, aufgibt. Die nachösterliche Interpretation der Botschaft Jesu bezeugt ein starkes Selbstbewußtsein der christlichen Gemeinde.

1.4.3 Von der Erwartung der nahen Parusie durch Jesus, die in diesem Text bezeugt sein soll, ist nicht die Rede.

2. „Herrschaft Gottes“ als Geheimnis (Mk 4, 11)

Im zweiten Text, der von der Herrschaft Gottes – außerhalb der Gleichnisse – spricht, steht in Mk 4, 11: „Euch ist das Geheimnis der Herrschaft Gottes gegeben, jenen draußen aber wird es nur in Gleichnissen zuteil.“ Zum Verständnis von Mk 4, 11 ist es notwendig zu beachten, daß ab 4, 10 die Adressaten Jesu der engere Kreis der Jünger Jesu sind: „die um ihn mit den Zwölf“ (V. 10). Zuvor hatte Jesus zur Volksmenge geredet (4, 1–9). Der Grund des Szenenwechsels dürfte darin liegen, daß das Verstockungszitat (Jes 6, 9 f.) in 4, 12 vorbereitet werden soll. Diese und andere Beobachtungen führen dazu anzunehmen, daß der Evangelist diese Verse in seine Vorlage eingebracht hat²⁵.

Für die Interpretation des Verses sind zwei Beobachtungen wichtig: (1) Den Adressaten „euch“ (= „die um ihn mit den Zwölf“ V. 11b) stehen „jene draußen“ (V. 11c) gegenüber. (2) Dem entspricht die Antithese „Geheimnis“ (V. 11b) und die Rede „in Gleichnissen“ (V. 11c). Wie sind nun diese beiden Antithesen zu interpretieren? Unsere Fragestellung soll wiederum vornehmlich redaktionskritisch sein. Die vormarkinische Tradition findet in diesem Rahmen Beachtung.

²⁵ So J. GNILKA, Die Verstockung Israels (StANT 3), München 1961, 29; ders., Das Evangelium nach Markus (EKK I/1), Zürich/Neukirchen 1978, 162; K.-G. REPLOH, a. a. O. 61; G. SCHMAHL, Die Zwölf im Markusevangelium (TrThSt 30), Trier 1974, 82; R. PESCH, Mk I 237. Anders H. RÄISÄNEN, Die Parabeltheorie im Markusevangelium (Schriften der Finn. Exeget. Gesellschaft 26), Helsinki 1973, 32. 46, der das Verstockungszitat bereits vormarkinisch in diesen Kontext eingefügt haben will. Ähnlich auch E. SCHWEIZER, Zur Frage des Messiasgeheimnisses bei Markus: ZNW 56 (1965) 1–8, hier 5.

2.1 Die Glaubenden und die Ungläubigen

Jesus spricht seinen Jüngern das Geheimnis der Gottesherrschaft zu. Der Ausdruck οἱ περὶ αὐτόν (V. 10b) meint nicht solche, „die sich physisch in der Nähe Jesu halten“, wie die Parallelaussage Mk 3, 32. 34 nahelege²⁶. Im vormarkinischen Stadium könnte er „die Esoterik der Gleichnisdeutung“ betonen²⁷. Der Evangelist identifiziert die Anhänger Jesu dann mit seinen Jüngern. Dabei dürfen die Zwölf nicht fehlen; denn sie sind „die Hauptvermittler der Jesustradition und damit excellenter auch jesuanischer Sonderbelehrung“²⁸. Die οἱ περὶ αὐτόν sind nicht nur Menschen, die Jesus räumlich nahestehen, sondern die auch zu ihm stehen²⁹. Die Identifizierung der Jünger mit den Christen in nachösterlicher Zeit ist damit vorbereitet; denn Christen stehen ja zu Jesus³⁰.

Die Gegenprobe bestätigt diese Interpretation. Die Wendung ἐκεῖνοι οἱ ἔξω will nicht darauf hinweisen, daß sich Jesus mit seinen Jüngern in einem Haus befinde, weil Markus es liebe, Jüngerfragen in einem Haus zu beantworten³¹. Οἱ ἔξω ist vielmehr rabbinischer Schulausdruck für Heiden bzw. ungläubige Juden³². Paulus (1 Thess 4, 12; 1 Kor 5, 12 f.) und der Verfasser des Kolosserbriefs (4, 5; vgl. Offb 22, 15) bezeichnen mit dem Ausdruck Nichtchristen³³.

Ursprünglich sind οἱ ἔξω jene, die außerhalb des Jüngerkreises, wahrscheinlich schon in vormarkinischer Tradition und geradezu sicher in markinischer Redaktion sind es jene, die außerhalb der Gemeinde stehen³⁴. Ihnen bleibt alles rätselhaft. Die christliche Gemeinde versteht sich somit als eine geschlossene Gruppe, die sich von denen geschieden weiß, die ihr nicht zugehören³⁵.

In der markinischen Redaktion stehen sich somit die Glaubenden in der christlichen Gemeinde und die Nichtglaubenden gegenüber. Den Glaubenden ist das Geheimnis der Gottesherrschaft geschenkt.

²⁶ Gegen J. GNILKA, Verstockung 29.

²⁷ So R. PESCH, Mk I 237.

²⁸ Ebd.

²⁹ Vgl. G. SCHMAHL, a. a. O. 84.

³⁰ Vgl. K.-G. REPLOH, a. a. O. 65.

³¹ Mit H. RÄISÄNEN, a. a. O. 7; gegen W. WREDE, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen 1963, 57; J. GNILKA, Verstockung 30.

³² Vgl. H. L. STRACK – P. BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. 2. Band, München 1924, 7. 3. Band 1926, 362.

³³ Vgl. J. BEHM, ἔξω: ThWNT III 753; K.-G. REPLOH, a. a. O. 65; H. RÄISÄNEN, a. a. O. 7; R. PESCH, Mk I 239; J. GNILKA, Mk I 167; R. PEPPERMÜLLER, ἔξω: EWNT II 31 – 32, hier 32.

³⁴ W. MARXSEN, Redaktionsgeschichtliche Erklärung der sogenannten Parabeltheorie: ZThK 52 (1955) 255 – 271, hier 268 f., will die zweite Zuweisung erst dem Evangelisten zuschreiben. So auch A. SUHL, Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium, Gütersloh 1965, 149; R. PESCH, Mk I 239. Gegen J. GNILKA, Mk I 165, der ausdrücklich ausschließt, daß der Evangelist „die Ungläubigen seiner Zeit im Blick“ habe.

³⁵ Vgl. G. HAUFE, Erwägungen zum Ursprung der sogenannten Parabeltheorie des Markus 4, 11 – 12: EvTh 32 (1972) 413 – 421, hier 416; auch R. PESCH, Mk I 239.

2.2 Das Geschenk der Gottesherrschaft als Geheimnis und die rätselhafte Rede

Bevor wir uns dem Inhalt des Geheimnisses zuwenden, ist nach dem in 4, 11 verwendeten Geheimnisbegriff zu fragen.

2.2.1 Der Begriff *μυστήριον* ist apokalyptisch gefärbt. Im Buch Daniel übersetzt *μυστήριον* das aramäische Wort *raz*. Es hat die Bedeutung eines eschatologischen Geheimnisses. Gemeint ist die Schau dessen, was gemäß dem Ratschluß Gottes in Zukunft geschehen soll (Dan 2, 28). Als Traumgesicht bedarf es der Deutung durch einen geistbegabten Seher (Dan 4, 6). Gott allein kann jedoch das Geheimnis enthüllen³⁶.

2.2.1.1 In der frühjüdischen Apokalyptik bezeichnen die „Geheimnisse“ die Geschehnisse der Endzeit, wenn die Sünder gerichtet und bestraft (äthHen 38, 3), die Gerechten belohnt werden (103, 2 ff.) und kosmische Katastrophen eintreten (83, 7)³⁷. Weil das künftige Geschehen als im Ratschluß Gottes in der himmlischen Sphäre präsent vorgestellt ist, kann der Seher es jetzt schon in der Vision schauen (71, 3). Das Geschaute verliert allerdings nicht seinen geheimnisvollen Charakter, weil es nur im Zeichen weitergegeben werden darf und einem esoterischen Kreis von Wissenden vorbehalten bleibt (4 Esr 12, 36 ff.).

2.2.1.2 Die Qumranschriften teilen die Anschauungen der frühjüdischen Apokalyptik. *Sôd* und *raz* werden hier austauschbar verwendet (vgl. 1 QH 4, 27). „Die ‚wunderbaren Geheimnisse‘ sind Gottes Ratschlüsse, nach denen er – streng dualistisch und prädestinatorisch – den einen Teil der Menschheit, die Söhne des Lichts, für die Wege des Rechts (1 QS 3, 20), den anderen Teil, die Söhne des Unrechts, für die Wege der Finsternis (1 QS 3, 21) ausgesondert hat³⁸.“ Einzelne – wie vielleicht der Lehrer der Gerechtigkeit – sind gesetzt „zum Zeichen für die Erwählten der Gerechtigkeit und zum Dolmetsch der Erkenntnis in wunderbaren Geheimnissen, um die (Männer) der Wahrheit zu prüfen und diejenigen auf die Probe zu stellen, die Zucht lieben“ (1 QH 2, 13 f.). Die Geheimnisse haben Gottes Schöpfung (1 QH 1, 9 ff.; 1 QS 3, 15), sein Wirken in der Geschichte (1 QH 4, 29), aber auch den Kult in seinen verschiedenen Ausformungen (CD 3, 14 – 16) zum Inhalt. Die genannten drei Inhalte sind traditionell, werden aber auf die Gemeindesituation hin aktualisiert (vgl. 1 QpH 7, 7). Hinzu kommen neue Offenbarungen, die die Zeit der Heimsuchung (1 QS 3, 21 f.) und des Endkampfes zwischen den Söhnen des Lichts und der Finsternis (1 QM 14, 14 ff.) betreffen.

2.2.1.3 Anders als in den frühjüdischen Schriften, nach denen das Geheimnis bzw. die Geheimnisse der Endzeit nur einem esoterischen Kreis von Wissenden zuteil werden, ist das Geheimnis nach Mk 4, 11 allen Glaubenden gegeben. Den Glaubenden ist das Geheimnis der Herrschaft von Gott geschenkt, wie das Passivum *divinum δέδοται*

³⁶ Vgl. G. FINKENRATH, Geheimnis: ThBLNT I 476 – 479, hier 476.

³⁷ Vgl. dazu G. BORNKAMM, *μυστήριον*: ThWNT IV 822 – 825.

³⁸ Vgl. G. FINKENRATH, a. a. O. 477; J. GNILKA, Verstockung 155 – 185.

beweist. Die Parallelaussage zu Mk 1, 14 f. liegt auf der Hand: Wie dort die Herrschaft Gottes als bleibendes Angebot und als gegenwärtig verstanden wird, so ist das Geheimnis der Herrschaft Gottes nach 4, 11 bleibendes Geschenk Gottes. Als Geheimnis aber ist sie noch verborgen anwesend, was der in Mk 1, 15 geforderten Dauerhaltung: umkehren und glauben entspricht. Da das Geheimnis erst am Ende offenbar sein wird, ist die Herrschaft Gottes auch hier eine eschatologische Größe, die teilhat an der Spannung des „schon jetzt“ und „noch nicht“.

Das Geheimnis der Herrschaft Gottes wird wie Mk 1, 14 f. durch Jesus vermittelt; denn jene, die es erhalten, sind ja „die um Jesus mit den Zwölf“. Die Gemeinschaft mit Jesus ist Voraussetzung für die Gemeinschaft mit Gott. Dadurch ist die Herrschaft Gottes allerdings nicht christologisch bestimmt. Ob das Geheimnis der Herrschaft Gottes aus anderen Gründen christologisch verstanden werden kann, wie weithin vertreten wird, soll im Abschnitt 2.2.2 untersucht werden.

Zuvor ist noch einem möglichen Einwand zu begegnen. Mk 4, 11 steht nach W. Marxsen auch über das Schweigemotiv mit dem frühjüdischen Geheimnisbegriff in Verbindung³⁹, wenngleich die markinischen anders als die apokalyptischen Schweigebote dahin tendieren, gebrochen zu werden. Diese Beobachtung trifft jedoch für Mk 4, 11 nicht zu, da dort eben nicht von einem solchen Verbot die Rede ist⁴⁰. Der Geheimnischarakter der Gottesherrschaft besteht nach allem darin, daß die Gottesherrschaft noch nicht in offener Herrlichkeit gegeben ist, sondern noch verborgen.

2.2.2 Die Herrschaft Gottes als Inhalt des Geheimnisses

Es ist in der Forschung umstritten, wie der Genitiv τῆς βασιλείας zu interpretieren ist, der das Geheimnis näher bestimmt. Vom Verständnis dieses Genitivs hängt es letztlich ab, wie unser Vers zu deuten ist.

2.2.2.1 Die Mehrheit der Exegeten bestimmt den Genitiv als Gen. obj. oder setzt einen solchen wenigstens voraus. Unter einer solchen Voraussetzung wird dann gefragt, worin das bestimmte Geheimnis der Gottesherrschaft bestehe. So schließt J. Gnllka aus dem Singular τὸ μυστήριον, daß eine bestimmte Erkenntnis zu suchen sei. Es sei das Wissen darum gemeint, „daß das Reich Gottes mit Jesus, dem verborgenen Messias, bereits in diese Zeit eingebrochen ist“⁴¹. K.-G. Reploh⁴² faßt den Sinn des Geheimnisses der Herrschaft Gottes wie folgt zusammen: „Es wird wohl ursprünglich das Wissen um den gegenwärtigen Anbruch der βασιλεία τοῦ θεοῦ gemeint gewesen sein“⁴³, das im Wort

³⁹ Erklärung 270.

⁴⁰ Das markinische Messiasgeheimnis hat entgegen einer weit verbreiteten Auffassung mit seiner Parabeltheorie nichts zu tun. Vgl. vor allem S. BROWN, *The Secret of the Kingdom of God*: JBL 92 (1973) 60–74; J. ERNST, a. a. O. 134; R. PESCH, Mk I 240.

⁴¹ Verstockung 44; ders., Mk I 165.

⁴² A. a. O. 65.

⁴³ So J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1965, 12.

und in der Tat Jesu beginnt⁴⁴. Die Gemeinde nach Ostern hingegen wird das Geheimnis des Gottesreiches noch entschiedener auf die Person dessen bezogen haben, der ans Kreuz gegangen und von den Toten auferstanden ist⁴⁵.“ Gemeinsam ist diesen und allen anderen Interpretationen, die den Genitiv als Gen. obj. begreifen, daß sie die Herrschaft Gottes über den Geheimnisbegriff christologisch gefärbt sehen wollen. Im Grunde geschieht hier dasselbe wie in 1, 15 über den Evangeliums-begriff. Daß man dabei nur auf Vermutungen angewiesen ist, ist deutlich. Der von uns dargelegte Geheimnisbegriff spricht bereits gegen diese Deutung. Deshalb muß das Problem anders gelöst werden.

2.2.2.2 Nur wenige Autoren verstehen den Genitiv τῆς βασιλείας als Gen. epexegeticus⁴⁶. Auf diese Verstehensmöglichkeit weist schon der Singular (diff. Mt 13, 11/Lk 8, 10) τὸ μυστήριον hin. Die Gottesherrschaft ist unter dieser Voraussetzung als Geheimnis gegenwärtig⁴⁷. Die Frage danach, worin das Geheimnis näherhin bestehe, erübrigt sich auf diese Weise. Wie in Mk 1, 14 f. ist die Gottesherrschaft auch hier nicht christologisch eingefärbt. Die Verbindung zu Christus wird auf andere Weise deutlich, nämlich dadurch, daß die Gottesherrschaft den *Jesusjüngern* von Gott geschenkt wird, wie wir bereits gesehen haben. Das folgende Verstockungszitat (V. 12) unterstreicht auch in unserem Zusammenhang, daß der Zugang zur Gottesherrschaft nur über den Glauben möglich ist, da „sehen“ und „hören“ hier im Sinne von erkennendem Glauben zu verstehen sind. Das gilt, obwohl die Aussage in 4, 12 auf den Unglauben zielt. Das Verstockungszitat selbst verliert einen Teil seiner Schärfe, wenn man berücksichtigt, daß der Zugang zur Herrschaft Gottes nur im Anschluß an Jesus möglich ist. Wer nicht zur Jesugemeinde gehört, sondern zu denen, die „draußen“ sind, zählt, dem werden die Gleichnisse nicht erklärt und dem *kann* die Herrschaft Gottes nicht geschenkt werden. Darin zeigt sich wiederum die christologische Komponente im Zusammenhang mit der Gottesherrschaft. Wer den Vermittler der neuen Gottesgemeinschaft nicht annimmt, dem kann diese Gemeinschaft auch nicht vermittelt werden.

2.3 Ergebnis

Nach Mk 4, 11 ist der Gemeinde der Glaubenden die Herrschaft Gottes als noch verborgen gegeben. Bei Gott liegt die Initiative; vom Menschen ist die Bereitschaft gefordert, in die Gemeinschaft mit Gott glaubend einzutreten. Wie Mk 1, 15 ist diese Gemeinschaft auch nach diesem Text nur über den Sohn möglich, da nur die Jünger Jesu Empfänger der Herrschaft Gottes sind. Wie in Mk 1, 14 f. drückt sich auch in unserem Text ein großes Selbstbewußtsein der Gemeinde aus, die sich von den Außenstehenden geschieden weiß. Die Gemeinde weiß aber zugleich, daß sie sich die Gottesherrschaft nicht selbst, sondern Gott verdankt.

⁴⁴ So G. BORNKAMM, μυστήριον: ThWNT IV 809 – 834, hier 824 f.

⁴⁵ So A. JÜLICHER, Die Gleichnisreden Jesu, Tübingen ²1910, 123; W. WREDE, a. a. O. 158; W. MARXSEN, Erklärung 268.

⁴⁶ M. ZERWICK/M. GROSVENIR, An Analysis of the Greek New Testament, Vol. I, Rom 1974, 111.

⁴⁷ So richtig auch R. PESCH, Mk I 238 f.

Ob man nun die Rede ἐν παραβολαῖς als Rätselwort⁴⁸ oder als Gleichnisse versteht, ist für unsere Fragestellung unbedeutend, zumal auch Gleichnisse der Deutung bedürfen⁴⁹.

Mk 4, 11 macht wie Mk 1, 15 eine Aussage über die Gegenwärtigkeit der Gottesherrschaft. Daß deren Vollendung noch aussteht, wird hier durch den Begriff „Geheimnis“ und dort durch die Forderung ständigen Umkehrens und Glaubens deutlich. Von einer nahen Parusie ist auch hier nicht die Rede.

3. Erfahrung der Gottesherrschaft in naher Zukunft (Mk 9, 1)

Nunmehr sind wir zu dem Text gelangt, der nach allgemeinem Urteil der Exegeten die größten Schwierigkeiten unter den Logien bereitet, die von der Naherwartung Jesu sprechen, da hier ein Termin des nahen Weltendes angegeben zu sein scheint⁵⁰. Einige Autoren meinen, erst der Evangelist habe die Beziehung zur Parusie hergestellt, als er unseren Vers 8, 38 folgen ließ⁵¹. Dieser Zusammenhang bleibt bei der Interpretation zu beachten. Wir wenden uns entsprechend den genannten Vorgaben zunächst der Interpretation von Mk 9, 1 zu, um dann zu überprüfen, inwieweit der Kontext diese Interpretation zu stützen vermag oder nicht. Das Ergebnis hat unseren Vers mit Mk 1, 14 f. und 4, 11 zu vergleichen.

3.1 Analyse und Interpretation von Mk 9, 1

Bevor wir die einzelnen Elemente des Verses analysieren und sie auf unsere Fragestellung hin kritisch befragen, soll der Text vorgestellt werden: „Und er sagte ihnen: Amen ich sage euch: einige der hier Stehenden sind so beschaffen, daß sie den Tod nicht kosten, bis sie die Herrschaft Gottes gekommen sehen in Macht.“

3.1.1 Wer sind „einige der hier Stehenden“?

Nicht allen, sondern nur einigen derer, die um Jesus sind, wird zugesagt, daß sie die Herrschaft als in Macht gekommene sehen werden. Daraus wird geschlossen, daß alle anderen vorher sterben werden⁵². Das steht jedoch weder im Text, noch läßt es sich aus

⁴⁸ So z. B. J. GNILKA, Mk I 166; J. ERNST, a. a. O. 131.

⁴⁹ So R. PESCH, Mk I 240.

⁵⁰ So R. SCHNACKENBURG, Gottes Herrschaft und Reich, Freiburg 1965, 144. Dem stimmt A. VÖGTLE, Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Jesu, in: ders., Das Evangelium und die Evangelien, Düsseldorf 1971, 296 – 344, hier 320, zu.

⁵¹ E. GRÄSSER, Parusieerwartung 131; K.-G. REPLOH, a. a. O. 124; kritisch dazu W. G. KÜMMEL, Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu, in: ders., Heilsgeschehen und Geschichte (MThSt 3), Marburg 1965, 457 – 470, hier 464.

⁵² So W. G. KÜMMEL, Verheißung 19; ders., Naherwartung 465; E. GRÄSSER, Parusieverzögerung 48; A. VÖGTLE, Erwägungen 321; E. HAENCHEN, Leidensnachfolge, in: ders., Die Bibel und wir, Tübingen 1968, 102 – 134, hier 118.

ihm ableiten, wie unsere nachfolgende Interpretation zeigen wird. Richtig dagegen ist die Beobachtung, daß ein naher Termin angegeben ist, nämlich noch zu Lebzeiten der Umstehenden, und daß Jesus die nahe Gottesherrschaft in Macht erwartet. Fraglich dürfte allerdings sein, daß damit die nahe Parusie gemeint ist. Im Unterschied zu den zuvor erörterten Texten (1, 14 f.; 4, 11) macht Jesus hier eine Voraussage, weshalb die Zusage notwendig in der Zukunft liegt. Das bedeutet keineswegs, daß die nachösterliche Gemeinde die Verheißung Jesu nicht als erfüllt verstanden hat. Für diese Möglichkeit können wir hier zunächst das formale Argument anführen, daß auch die Leidens- und Auferstehungsvorhersage (8, 31) sich längst erfüllt hatte, als das Evangelium geschrieben wurde.

3.1.2 Die Qualifikation der Verheißungsträger

Das Relativpronomen οἵτινες qualifiziert die Gruppe derer, denen die Erfahrung der Gottesherrschaft in Macht zugesagt ist⁵³. In der hellenistischen und neutestamentlichen Sprache wird der Unterschied zwischen ὅς und ὅστις zwar oft vernachlässigt⁵⁴, aber auch das NT kennt Fälle, in denen ὅστις eine Qualität angibt, wenn das Vorausgehende unbestimmt ist⁵⁵, wozu auch unser Text gehört⁵⁶. Anders als Mk 11, 5 und 15, 35, wo die Wendung „einige der hier Stehenden“ ohne nähere Qualifikation steht, handelt es sich hier um Umstehende, die so beschaffen sind, daß sie noch zu ihrer Lebzeit die Gottesherrschaft in Macht als gekommen erfahren. Ihre Qualifikation liegt somit in dem „Sehen“, das noch zu interpretieren ist.

Die Wendung „den Tod nicht kosten“ (vgl. noch Joh 8, 52; Hebr 2, 9) bedeutet sterben, impliziert jedoch nicht die Bitterkeit des Todes⁵⁷. Daß einige Hörer Jesu nicht sterben werden⁵⁸, läßt sich dem Text nicht entnehmen; denn ἕως ἄν heißt „bis“, „bevor“⁵⁹ und der Konjunktiv Aorist ἴδωσιν zeigt an, daß die Handlung des Nebensatzes der des Hauptsatzes vorausgeht⁶⁰. Einige der Umstehenden werden demnach vor ihrem Tod die Herrschaft Gottes erfahren.

Wie ist nun „sehen“, das wir zunächst mit „erfahren“ wiedergegeben haben, näherhin zu fassen? Hier kann uns zunächst Mk 4, 12 weiterhelfen. Bei der Interpretation von Mk 4, 11 konnten wir feststellen, daß „sehen“ im Sinn von Glaubens-

⁵³ Vgl. dazu R. KÜHNER / B. GERTH, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. Zweiter Teil, 2. Band, Hannover/Leipzig 1904, 399 Anm. 1.

⁵⁴ Vgl. M. ZERWICK, Graecitas Biblica, Rom ⁴1960, § 216; F. BLASS / A. DEBRUNNER, a. a. O. § 293, 1.

⁵⁵ M. ZERWICK, a. a. O. § 217; F. BLASS / A. DEBRUNNER, § 293, 2b.

⁵⁶ M. ZERWICK, Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci, Rom ¹1966, 101. Vgl. noch Mk 4, 20; 6, 23; 12, 18; 15, 7.

⁵⁷ Mit W. STRAWSON, Jesus and the Future of Life, London ²1970, 57; gegen A. VÖGTLE, a. a. O. 326; H.-J. VAN DER MINDE, γεύομαι: EWNT I 590 f., hier 591.

⁵⁸ So W. G. KÜMMEL, Verheißung 21; ähnlich E. GRÄSSER, Parusieverzögerung 134.

⁵⁹ Vgl. F. BLASS / A. DEBRUNNER, a. a. O. § 383; W. STRAWSON, a. a. O. 58.

⁶⁰ Vgl. R. KÜHNER / B. GERTH, a. a. O. 447 f.

erkenntnis verwendet ist. Auch in Mk 15, 32b steht „sehen“ für „glauben“. Das gilt, obwohl die Aufforderung der Spötter an Jesus, er solle vom Kreuz herabsteigen, damit sie sehen und glauben, deren Unglauben offenbart.

Einige der Umstehenden sind also so beschaffen, daß sie noch zu ihren Lebzeiten Zugang zur Herrschaft Gottes haben. Und dieser Zugang erfolgt im Glauben. Das Partizip Perfekt ἐληλυθῶν stützt unsere bisher vorgetragene Interpretationslinie. Indem Markus (oder schon die vormarkinische Überlieferung) das Perfekt als Aktionsart wählt, bringt er zum Ausdruck, daß die Verheißung Jesu schon als erfüllt erfahren wird; denn das griechische Perfekt drückt eine „vollendete Handlung aus, die in ihren Wirkungen fortbesteht“⁶¹.

Die schon herbeigekommene Gottesherrschaft wird näherhin mit ἐν δυνάμει charakterisiert. C. H. Dodd weist hier mit Recht auf Röm 1, 4 hin, wo der Ausdruck für die Einsetzung des Sohnes Gottes „in Macht“ gebraucht wird⁶². Der Zeitpunkt wird hier ausdrücklich genannt: die Auferstehung.

In Mk 9, 1 spricht nichts für eine Interpretation auf die Parusie und alles für eine Erfahrung, die in nachösterlicher Zeit in der christlichen Gemeinde gemacht wird. Diese Feststellung läßt sich noch durch eine allgemeine Überlegung erhärten. Wäre in Mk 9, 1 von der Parusie die Rede, könnte man nicht von „einigen“ sagen, sie würden sie als gekommene sehen (Perfekt); denn das ist nicht die Situation der dann *Überlebenden* allein, sondern *aller*, also auch derer, die vom Tode erweckt worden sind. Wenn tatsächlich die Parusie gemeint wäre, müßte es heißen: einige werden sie *kommen* (Partizip Präsens) sehen.

So können wir wiederum als Ergebnis festhalten, daß auch in Mk 9, 1 von der schon gegenwärtig erfahrenen Gottesgemeinschaft die Rede ist. Läßt sich eine solche Aussage aus dem näheren Kontext noch absichern?

3.2 Der Kontext (Mk 8, 34–38) in seiner Bedeutung für das Verständnis von Mk 9, 1

Mk 9, 1 steht am Ende einer Logiensammlung, die als sekundär zu gelten hat⁶³. In den Versen 8, 34–38 wird das Jüngerschicksal dem Geschick des Meisters (8, 31) nachgezeichnet: Der Jünger Jesu soll sich selbst verleugnen, sein Kreuz auf sich nehmen und Jesus nachfolgen (V. 34). Nur wer zu ihm steht, wird letztlich sein Leben retten (V. 35–37). Das hier beschriebene Geschick der Jesusnachfolger entspricht dem, was Jesus in der Leidensvorhersage für sich selbst aussagt. Zugleich wird auch hier deutlich, daß die Gemeinschaft mit Gott nur im Anschluß an Christus möglich ist, wie wir bereits im Zusammenhang mit Mk 1, 14 f. und 4, 11 erkannt haben.

⁶¹ R. KÜHNER/B. GERTH, a. a. O. 199; F. BLASS/A. DEBRUNNER, a. a. O. § 318, 4.

⁶² The Parables of the Kingdom, London 1936, Revised 1961, 38 Anm. 1.

⁶³ Vgl. K.-G. REPLOH, a. a. O. 124; die Kommentare z. St.

Der Leser erwartet nun, etwas über die Bedeutung der Auferstehung zu erfahren, die ebenfalls in Mk 8, 31 vorausgesagt ist. Genau das geschieht in 8, 38: „Denn wer sich in diesem treulosen und sündigen Geschlecht meiner und meiner Worte schämt, dessen wird sich auch der Menschensohn schämen, wenn er mit den heiligen Engeln in der Herrlichkeit seines Vaters kommt.“ „Sich schämen“ ist selbstverständlich nicht im psychologischen Sinn zu verstehen, sondern es bedeutet „sich nicht bekennen zu“, „zu jemandem nicht stehen“⁶⁴. Nun könnte man an das Weltgericht denken⁶⁵, in dem sich der Menschensohn von denen abwendet, die in ihrem Leben nichts von ihm wissen wollen. Der Kontext legt es jedoch m. E. näher, an eine Funktion Jesu zu denken, die er nach seiner Auferstehung hat. Auf unsere Fragestellung zugespißt würde das bedeuten: Nur im Anschluß an Christus gibt es einen Zugang zur Gottesherrschaft. Deshalb ist es eigentlich nur konsequent, daß der Auferstandene nicht für jene eintritt, die nicht zu ihm stehen.

Der Evangelist bleibt allerdings nicht bei seiner negativen Aussage stehen, die ja selbst schon im Dienst der Heilsaussage steht, sofern sie die Christen ermuntern soll, zu ihrem Herrn zu stehen⁶⁶. Daß ihm die Heilszusage wichtiger ist als eine Drohung, wird in Mk 9, 1 deutlich. Man versteht dann auch, warum der Evangelist den Vers redaktionell mit der Wendung „und er sagte ihnen“ einleitet. Die Auskunft, daß sich die Auferstehung Jesu (8, 31) schon in diesem Leben positiv auswirkt, ist ihm entscheidend wichtig. Schon bald wird die Herrschaft Gottes in Macht da sein. Freilich der Zugang zu ihr führt über den Glauben; deshalb wird sie nur von einigen der Umstehenden als gekommene auch erfahren. Der Evangelist wird hier auch die Situation seiner Kirche im Blick haben. Im Vergleich zu denen, die nicht zum Glauben kommen, ist die Gemeinde eine Minderheit. Dem Evangelisten geht es nicht um eine Verurteilung der Nichtglaubenden, sondern um die Glaubenden, die sich ihrer Erwählung bewußt werden sollen. Wie in Mk 1, 14 f. und 4, 11 spricht auch aus Mk 9, 1 ein starkes Erwählungsbewußtsein der Gemeinde.

4. Ergebnis unserer Untersuchung

Ausgangspunkt unserer Untersuchung war die Frage, ob Mk 9, 1 von der überwiegenden Mehrheit der Exegeten mit Recht als Zeugnis für die Erwartung der nahen Parusie gewertet werde. Zur Beantwortung dieser Frage setzten wir bei den anderen Texten an, die von der Herrschaft Gottes sprechen (Mk 1, 14 f.; 4, 11). Unser Ergebnis läßt sich nun zusammenfassen:

4.1 Von einer nahen Erwartung der Parusie ist in keinem der drei besprochenen Texte die Rede. Dasselbe ließe sich auch für Mk 13, 30 erweisen, was im Rahmen dieses Aufsatzes allerdings nicht mehr geleistet werden kann. Gegen dieses Ergebnis könnte

⁶⁴ Vgl. A. HORSTMANN, αἰσχύνομαι, sich schämen: EWNT I 100 – 102, hier 101.

⁶⁵ Die meisten Kommentare sprechen hier vom Gerichtsgedanken, der nicht übersehbar sei. So zuletzt auch J. ERNST, a. a. O. 251.

⁶⁶ So spricht R. PESCH, Mk II (1977) 65, davon, daß V. 38 die Spruchkette V. 34 – 38 „eindeutig als Exhorte zur Martyriumsbereitschaft“ interpretiere.

man den historischen Einwand machen, Jesus stünde in Diskontinuität zum Täufer einerseits und zur Urgemeinde andererseits, wenn er nicht ein nahes Ende der Welt verkündet habe⁶⁷. Einmal abgesehen davon, wie weit verbreitet in der frühen Kirche die Naherwartung des Endes gewesen war, so läßt sich dieses allgemeine Urteil m. E. leicht entkräften. Wenn in der frühen Kirche die Vorstellung vom nahen Ende verbreitet war, muß das nicht auf Jesus zurückgehen. Christliche Missionare mußten immer wieder die leidvolle Erfahrung machen, daß „heidnische“ Bräuche oder Auffassungen geradezu unausrottbar erschienen. Im übrigen konnte und sollte in meiner Studie nicht mehr gezeigt werden, als daß die genannten Texte für eine Naherwartung Jesu nicht angeführt werden können, was natürlich die Beweislast für eine Naherwartung Jesu erschwert⁶⁸.

4.2 Jesus erwartete nach den drei untersuchten Texten nicht das nahe Ende; aber er hatte dennoch eine Naherwartung. Er war nämlich davon überzeugt, daß die Herrschaft Gottes bald „in Macht“ anbrechen wird, nämlich nach seiner Auferstehung. Zugänglich wird diese neue Gemeinschaft mit Gott allerdings nur im Anschluß an Christus und durch den existentiellen Vollzug des Glaubens. Gerade dadurch wird die Gemeinde, deren Selbstbewußtsein in unseren Texten deutlich ist, vor Schwärmerei bewahrt. Sie ist sich bewußt, daß das geschenkte Heil noch verlorengehen kann, dann nämlich, wenn der Christ seine Disposition, den Glauben, aufgibt. Auf diese Weise ist die eschatologische Spannung des „schon jetzt“ und des „noch nicht“ gewahrt. Der Christ muß sich bewußt bleiben, daß nur, wer im Glauben durchhält bis zum Tod, gerettet wird (vgl. Mk 13, 13).

⁶⁷ So E. GRÄSSER, *Parusieerwartung* XIX.

⁶⁸ Wenn katholische Autoren in früherer Zeit die Naherwartung Jesu bestritten, geschah das vermutlich nicht primär aus exegetischen Gründen, sondern aufgrund der dogmatischen Voraussetzung, daß Jesus wegen seines Gottseins sich nicht habe irren können.

Zu einer neuen Übersetzung des Buches Jesus Sirach*

Wer das Buch Jesus Sirach in eine andere Sprache überträgt, wird sich aus voller Überzeugung der Bitte um Nachsicht und Wohlwollen anschließen, die der Erstübersetzer des Werkes, der Enkel des Ben Sira, in der Vorrede zu seiner griechischen Übersetzung an die Leser gerichtet hat. Ihn plagte die Sorge, möglicherweise einige der schwer zu übersetzenden Ausdrücke unbefriedigend wiedergegeben zu haben, trotz mancher durchwachten Nacht und eifrigen Mühens. Wußte er doch – nicht nur aus seiner eigenen übersetzerischen Tätigkeit –, daß die Kraft des hebräischen Originals bei der Übertragung in eine andere Sprache Schaden leiden kann (vgl. Sir Prolog 15 – 36).

Dem heutigen Übersetzer des Buches stellt sich neben dieser bereits vom Enkel des Verfassers empfundenen Frage nach dem „Wie?“ des Dolmetschens auch die des „Was?“. Denn die hebräische Fassung, deren Vorhandensein bis ins 10. Jahrhundert durch Zitate jüdischer Gelehrter nachgewiesen werden kann, ist zwischenzeitlich verloren gegangen und bisher nur teilweise wiederentdeckt worden. Bis zum Ausgang des vorigen Jahrhunderts blieb neben der syrischen (und der altlateinischen) Version nur der Rückgriff auf den griechischen Text (Gr). Dieser ist in der Septuaginta im wesentlichen in zwei unterschiedlichen Traditionen (Gr I und Gr II) erhalten. Der hauptsächlich in Majuskelhandschriften bezeugten kürzeren Fassung Gr I steht die mehr als 150 Verse Eigengut aufweisende Fassung Gr II gegenüber, die vorwiegend in Minuskeln (insbesondere cod. 248) und in den Zitaten griechischer Kirchenväter greifbar ist¹. Obgleich Gr I auf die Übersetzung des Enkels zurückzugehen scheint, bleibt bedauernd festzustellen: „Weder die eine noch die andere griechische Übersetzung führt uns direkt bis zum Original².“

Die dem Übersetzer zur Verfügung stehende Textbasis hat sich allerdings schlagartig gewandelt mit der Auffindung von Fragmenten des hebräischen Sir in der Geniza der Karäer-Synagoge von Alt-Kairo. Sofort zog Victor RYSEL daraus eine prinzipielle Konsequenz: Nachdem S. SCHECHTER 1896 unter den von Mrs. Lewis und Mrs. Gibson erworbenen Handschriftenfragmenten den hebräischen Text von Sir 39, 15 – 40, 8 entdeckt und veröffentlicht hatte³ und 1897 COWLEY und NEUBAUER aus dem Besitz der Bodleian Library in Oxford neun weitere Blätter derselben Handschrift, Sir 40, 9 – 49, 11 enthaltend, herausgegeben hatten⁴, legte

* SAUER, Georg: Jesus Sirach (Ben Sira). Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. III, Lieferung 5, S. 481 – 644, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 1981. Kart. 165, – DM (Subskr.-Preis: 150, – DM).

¹ Die kritische Ausgabe ZIEGLERs (Sapientia Iesu Filii Sirach: Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, vol. XII, 2, Göttingen 1965 [21980]) hat die größeren Zusätze, die aus Gr II stammen, in Kleindruck in den Text aufgenommen.

² T. STRAMARE, Die Neo-Vulgata, in: BZ N. F. 25, 1981, 67 – 81, hier S. 75. Vgl. auch: ders., Il libro dell'Ecclesiastico nella Neo-Vulgata, in: Rivista Biblica 27, 1979, 219 – 226, hier S. 221.

³ S. SCHECHTER, A Fragment of the Original Text of Ecclesiasticus, in: The Expositor, 5th Series, Vol. IV, London 1896, 1 – 15.

⁴ A. COWLEY/A. NEUBAUER, The Original Hebrew of a Portion of Ecclesiasticus (XXXIX.15 to XLIX.11) together with the Early Versions and an English Translation followed by the Quotations from Ben Sira in Rabbinical Literature, Oxford 1897.

V. RYSEL in seiner 1900 erschienenen deutschen Übertragung des gesamten Buches für Sir 39, 15c – 49, 10c diesen „neuaufgefundenen hebr. Urtext“ zugrunde⁵. Im übrigen folgte er dem griechischen Text von SWETE⁶. Inzwischen bieten die wiederaufgefundenen hebräischen Fragmente verschiedener Handschriften aus Kairo, Qumran und Massada etwa $\frac{3}{5}$ des gesamten Textbestandes⁷. Dabei begegnet man in den aus der Kairoer Geniza stammenden Manuskripten nach den Erkenntnissen RÜGERS „auf Schritt und Tritt zwei verschiedenen Textformen, deren jüngere das Ergebnis einer unbewußt-bewußten Umgestaltung der älteren darstellt . . . Die in spätem biblischen Hebräisch geschriebene ältere Textform zeigt enge Beziehungen zu der um 130 v. Chr. in Alexandria entstandenen griechischen Übersetzung des Enkels (Gr I). Dagegen handelt es sich bei der in mischnischem Hebräisch abgefaßten jüngeren Textform um die nächste Verwandte der Peschitta (Syr) und der sogenannten zweiten griechischen Übersetzung (Gr II)“⁸.

Daß bei dieser Sachlage jeder Übersetzung eine immense textkritische Arbeit und grundlegende Vorentscheidungen vorangehen müssen, liegt auf der Hand. So hat sich z. B. vor wenigen Jahren das Unternehmen der *Traduction oecuménique de la Bible* (TOB) für das Griechische als den zu übersetzenden Grundtext entschieden, da die hebräischen Textzeugen von unterschiedlichem Wert seien und den Gesamtbestand nur teilweise abdecken. Eine daraus resultierende Mischübersetzung sei ohne eine Unzahl kritischer Anmerkungen nicht zu rechtfertigen⁹. Die Mehrzahl der neueren Übersetzer nimmt jedoch in der Nachfolge RYSELS den hebräischen Textbestand – soweit vorhanden – zum Ausgangspunkt der Übertragung, trotz einer im Laufe der Jahrzehnte gewandelten Einschätzung der mittelalterlichen Handschriften aus der Kairoer Geniza und eingedenk der ihnen anhaftenden Problematik.

Auch die jüngste deutschsprachige Übersetzung des Sirach-Buches, von Georg SAUER in den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit kürzlich vorgelegt, „folgt grundsätzlich, auch in der Kapitelfolge und Verszählung“ dem hebräischen Text, „und zwar nach der Ausgabe von Vattioni“¹⁰. Weitere Prinzipien der Übersetzungsarbeit werden genannt: „Gelegentliche Verbesserungen werden nach G und S durchgeführt. Wo mehrere Handschriften vorhanden sind, wurde

⁵ V. RYSEL, *Die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirachs*, in: *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments in Verbindung mit Fachgenossen übersetzt und hrsg. von E. KAUTZSCH*, Bd. I, Tübingen 1900 (Nachdruck: Darmstadt 1962), 230 – 475, hier S. 425.

⁶ Vgl. RYSEL, a. a. O., 248 u. 258.

⁷ Vgl. dazu die Übersicht bei SAUER 485 f. sowie die jetzt maßgebliche Gesamtedition: *The Book of Ben Sira. Text, Concordance and an Analysis of the Vocabulary* (= *The Historical Dictionary of the Hebrew Language*), Jerusalem 1973.

⁸ H. P. RÜGER, *Text und Textform im hebräischen Sirach* (= BZAW 112), Berlin 1970, 112. Vgl. auch: ders., *Apokryphen I*, in: *Theologische Realenzyklopädie III*, Berlin 1978, 289 – 316, hier S. 305 f.

⁹ *Traduction oecuménique de la Bible comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament traduits sur les textes originaux hébreu et grec avec introduction, notes, références et glossaire*, Paris 1977. Dort heißt es S. 18 von den Deuterokanonika: „Pour certain d'entre eux (le Siracide en particulier) on possède une partie du texte hébreu. La traduction a cependant été faite sur le grec; on n'a recouru à l'hébreu que pour éclairer les passages trop obscurs du grec.“ In der (mir nicht zugänglichen) zweibändigen Ausgabe desselben Werkes (Paris 1975) wird dieses Vorgehen S. 2109 wie folgt begründet: „Proposer une version à partir de l'hébreu dont les témoins sont d'inégale valeur et, au surplus, ne recouvrent qu'une partie de l'original, aurait abouti à offrir un texte composite dont les choix étaient injustifiables sans une abondance des notes critiques“ (zitiert nach STRAMARE, *Il libro dell'Ecclesiastico* [s. o. Anm. 2] S. 224 Anm. 20).

¹⁰ SAUER 487. Der Hinweis auf die Ausgabe von VATTIONI bezieht sich auf: *Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriana a cura di F. VATTIONI* (= *Pubblicazioni del Seminario di Semitistica. Testi I*), Napoli 1968.

versucht, dem besseren Text zu folgen. Es wurde also nicht eine hebräische Handschrift grundsätzlich bevorzugt. Wo H fehlt, wurde nach G übersetzt, auch hier mit gelegentlichen Verbesserungen, sei es entsprechend einem vermuteten (nicht vorhandenen) Urtext aus H, sei es nach S¹¹.“

Eine stichprobenartige Überprüfung an Hand der Paränese zur Elternerziehung 3, 1 – 16 bestätigt die treue Beobachtung der dargelegten Grundsätze. Die nur in Gr (und Syr) bewahrten VV. 1 – 6a werden in engem Anschluß an Gr gefällig übersetzt. Man spürt das Bestreben, so wörtlich wie möglich zu dolmetschen. Mit der Wiedergabe von V. 1a „Das Gebot des Vaters hört, ihr Kinder“ folgt SAUER der von ZIEGLER gewonnenen Konjekture¹². Es bleibt zu fragen, ob man den Genitiv „des Vaters“ nicht als Genitivus objectivus (Themenangabe) verstehen sollte, wie es z. B. SCHILLING („das den Vater betreffende Gebot“) tut¹³ und STADELMANN erwägt¹⁴. In V. 2a (SAUER: „Denn der Herr hat in Ehren gesetzt den Vater bei den Kindern“) bereiten Funktion und Übersetzung des griechischen *epi* Schwierigkeiten. So verweist z. B. RYSEL die „wörtlich(e)“ Wiedergabe „denn der Herr hat den Vater geehrt bei den Kindern“ in eine Anmerkung und bietet im Text: „Denn der Herr hat die Ehrung des Vaters den Kindern zur Pflicht gemacht“¹⁵. Ähnlich erläutert SEGAL alternativ: „Er gab dem Vater Ehre durch die Söhne“ oder „Er legte auf die Söhne die Pflicht, ihre Väter zu ehren“¹⁶. „Häufig versteht man die Aussage im Sinne einer Rangbestimmung: „Denn der Herr hat den Vater vor den Kindern ausgezeichnet“¹⁷.“ Es scheint einen Versuch wert, die mit dem Dativ verbundene Präposition im übertragenen Sinne zu verstehen als Aussage „von dem Grund, auf dem ein Zustand, eine Handlung oder Folge beruht“¹⁸ und zu übersetzen: „Denn der Herr gab Ehre dem Vater, gestützt auf die Kinder.“ Ebenso wie der Rechtsanspruch der Mutter auf die Söhne gegründet ist (V. 2b), so stützt sich die Ehre des Vaters auf die Kinder.

In V. 6b setzt die hebräische Handschrift A (H^A) ein, jedoch nur mit den Schlußworten „ehrt seine Mutter“ und unter Auslassung von V. 7. SAUER übernimmt zu Beginn von V. 6b Gr „und wer auf den Herrn hört“, führt jedoch den Halbvers, statt Gr „erquickt seine Mutter“ weiter zu folgen, mit H „ehrt seine Mutter“ weiter. Nun fällt aber auf, daß H mit den in Syr überlieferten Schlußworten übereinstimmt. Sollte Syr in V. 6b nicht insgesamt den ursprünglichen Wortlaut bewahrt haben¹⁹? V. 6 böte dann einen ausgeprägten chiasmatischen Parallelismus: „Wer den Vater

¹¹ SAUER 487.

¹² Vgl. J. ZIEGLER, Ursprüngliche Lesarten im griechischen Sirach, in: *Mélanges E. Tisserant I* (= *Studi e Testi* 231), Città del Vaticano 1964, 461 – 487, hier S. 465 f. (Nachdrucke: ders., *Sylloge* [= *Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Akademie der Wissenschaften in Göttingen* X], Göttingen 1971, 634 – 660; *Studies in the LXX*, ed. by S. Jellicoe, New York 1975, 470 – 496).

¹³ O. SCHILLING, *Das Buch Jesus Sirach* (= *Herders Bibelkommentar VII/2*), Freiburg 1956, 22.

¹⁴ H. STADELMANN, *Ben Sira als Schriftgelehrter* (= *WUNT* 2,6), Tübingen 1980, 133 Anm. 1.

¹⁵ RYSEL, a. a. O., 267.

¹⁶ M. Š. SEGAL, *spr bn sjr' hšlm*, Jerusalem 1972, z. St.

¹⁷ So übersetzt z. B. H. LAMPARTER, *Die Apokryphen I. Das Buch Jesus Sirach* (= *Die Botschaft des Alten Testaments* 25/1), Stuttgart 1972, 24.

¹⁸ W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur* Berlin 1958 (durchges. Nachdruck 1971), s. v. II by.

¹⁹ Dies bejahen: N. PETERS, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus* (= *Exegetisches Handbuch zum Alten Testament*, Bd. 25), Münster 1913, 30; J. HASPECKER, *Gottesfurcht bei Jesus Sirach* (= *Analecta Biblica* 30), Rom 1967, 60 Anm. 30. Entsprechend übersetzt A. VACCARI, *L'Ecclesiastico* (= *La Sacra Bibbia tradotta dai testi originali con note a cura del Pontificio Istituto Biblico di Rom*, Vol. V), Firenze 1949, 177 – 289, hier S. 185: „e ha premio da Dio chi dà gusto alla madre.“

ehrt, wird seine Tage verlängern, und Verdienst bei Gott erwirbt, wer seine Mutter ehrt.“ Die in Gr „und wer auf den Herrn hört, wird seine Mutter erquicken“ zu beobachtende Vertauschung von Subjekt und Prädikat schwächte den wohl als bedenklich empfundenen Text ab bei gleichzeitiger freier Übertragung²⁰. Ab V. 8 liegt der Text bis zum Ende der Perikope in H^A vor, für VV. 14–16 zusätzlich in H^C. SAUER folgt, wie oben dargelegt, dem von VATTIONI erstellten hebräischen Text. Die in V. 9 von H (SAUER: „Der Segen eines Vaters legt den Wurzelgrund, und der Fluch einer Mutter reißt die Pflanze aus“) deutlich abweichende Aussage in Gr (SAUER: „denn der Segen des Vaters gründet die Häuser der Kinder“, „aber der Fluch der Mutter reißt die Grundfesten aus“) kennzeichnet SAUER zu Recht als eine Versetzung des ursprünglichen Gedankens in das „Milieu einer verfeinerten Stadtkultur“²¹. Ein Hinweis auf die diesbezüglichen in der Einleitung S. 493 gegebenen Informationen wäre dem Leser auch im Apparat zur Stelle willkommen.

In V. 10b schlägt SAUER mit der Interpretation des Pronomens *hw'* einen neuen Weg ein: „Strebe nicht nach Ehre durch die Schmach deines Vaters; denn nicht wird er dir so zur Ehre gereichen.“ Unter Hinzufügung eines in H nicht vorhandenen „so“ bezieht sich das Personalpronomen nun auf den in V. 10a genannten Vater. Größere Genauigkeit können m. E. die bisherigen Übersetzungen beanspruchen. Sie verstehen entweder das Pronomen neutratisch, bezogen auf die im ersten Sticho abgelehnte Handlungsweise²², oder sehen in ihm eine Wiederaufnahme von *qlwn*²³. Die V. 11a einleitende Konjunktion „denn“ setzt SAUER im Anschluß an Gr und Syr, obgleich H sie nicht bietet; ein erklärender Hinweis auf diese Entfernung von VATTIONI fehlt. Tatsächlich dürfte aber „denn“ hier zu streichen sein, da es sich mit dem echten „denn“ von V. 10b (vgl. H, Gr, Syr) stößt²⁴. Zu V. 12 hat RÜGER – teilweise in der Nachfolge von LEVI und SMEND – überzeugend dargelegt, daß Gr offensichtlich die ältere Textform des hebräischen Sir zugrundeliegt²⁵. Unter Beibehaltung des in H und Syr belegten „mein“ wäre etwa zu übersetzen: „Mein Sohn, nimm dich im Alter deines Vaters an, und bekümmere ihn nicht in seinem Leben.“ SAUER folgt jedoch H ohne Diskussion und formuliert: „Mein Sohn, halte dich fest an die Ehre deines Vaters, und verlasse ihn nicht alle Tage deines Lebens.“ Die Übersetzung des V. 13a (SAUER: „Auch wenn ihm Wissen mangelt, erlaß es ihm“) könnte die spezifische Situation des alternden Vaters treffender umreißen, etwa mit den Worten „auch wenn sein Verstand *abnimmt*, hab' Nachsicht mit ihm“. Mit V. 13b „alle Tage seines Lebens“ folgt die Übersetzung H, d. h. einer wohl aus V. 12b eingedrungenen Dublette²⁶, während Gr liest: „in deiner ganzen Kraft“. Eine detaillierte Untersuchung zur Übersetzung der VV. 14–16 geriete notgedrungen in das Fahrwasser einer fast

²⁰ Vgl. N. PETERS, Der jüngst wiederaufgefundene hebräische Text des Buches Ecclesiasticus, Freiburg 1902, 3; R. SMEND, Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt, Berlin 1906, 24.

²¹ Vgl. dazu bereits L. F. HARTMAN, Sirach in Hebrew and in Greek, in: CBQ 23, 1961, 443–451, hier S. 449: „By giving a free rendition of the verse, the Greek translator moved the family from its Palestinian farm into an Alexandrian tenement house.“

²² Vgl. z. B. die Übersetzungen bei I. LEVI (L'Ecclésiastique ou la Sagesse de Jésus, fils de Sirach, II, Paris 1901, 3), R. SMEND (Die Weisheit des Jesus Sirach. Hebräisch und Deutsch, Berlin 1906), G. H. BOX/W. O. E. OESTERLEY (The Book of Sirach, in: R. H. CHARLES, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English I, Oxford 1913 [Nachdruck 1968], 268–517, hier S. 324) und VACCARI (a. a. O., 185).

²³ Vgl. etwa V. RYSEL (Die neuen hebräischen Fragmente des Buches Jesus Sirach und ihre Herkunft, in: Theologische Studien und Kritiken 73, 1900, 363–403, hier S. 366), N. PETERS (a. a. O., 30) und L. ALONSO SCHÖKEL (Proverbios y Ecclesiastico [= Los Libros Sagrados], Madrid 1968, 152).

²⁴ Vgl. W. FUSS, Tradition und Komposition im Buche Jesus Sirach, Diss. masch.-schriftl. Tübingen 1962, 49 Anm. 1.

²⁵ Vgl. H. P. RÜGER, Text und Textform (s. o. Anm. 8) S. 97–101.

²⁶ Vgl. etwa R. SMEND, Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt, Berlin 1906, 26; H. DUESBERG/I. FRANSEN, Ecclesiastico (= La Sacra Bibbia [19]), Torino 1966, 102.

ausufernden textkritischen Diskussion²⁷. Dies dürfte wohl auch für SAUER der ausschlaggebende Grund gewesen sein, dem von VATTIONI erstellten hebräischen Text zu folgen. Statt der lediglich konstatierenden Erläuterung zu V. 16b „H^C liest anders“ würde man die deutsche Wiedergabe der H^C-Variante begrüßen.

Die *übersetzerische Leistung* SAUERs läßt sich auf Grund der Überprüfung nur weniger Verse des Gesamtbuches auch nicht annähernd würdigen. Der Kritiker muß dessen eingedenk sein, was J. HASPECKER im Vorwort zu seiner grundlegenden Untersuchung „Gottesfurcht bei Jesus Sirach“ feststellt: „Jede gründlichere Studie zum Sirachbuch erfordert eine ungewöhnliche und zeitraubende Vorarbeit, und sie steht auch bei ihrem Abschluß trotz aller aufgewandten Mühe noch ein wenig unter dem Vorzeichen von Sir 18, 7²⁸.“ Dies gilt gleicherweise für eine Übersetzung des Buches, auch wenn seit 1967 das damals noch schmerzlich vermißte Rüstzeug in größerem Umfang als zuvor zur Verfügung steht²⁹. Die enge Anlehnung der gediegenen Übersetzung an das „Original“ erweist sich im allgemeinen als klug bemessen und daher als hilfreich. Bisweilen mag man es bedauern, daß sich die deutsche Version mit fast spürbarem Widerstreben dem fremdsprachigen Text anpaßt. So ahmt z. B. die Übertragung des Prologs 1–14 die versuchte Periodisierung des Sirach-Enkels dergestalt nach, daß die inhaltliche Erfassung unnötig erschwert wird³⁰. Mit der Entscheidung, dem von VATTIONI 1968 publizierten hebräischen Text zu folgen, reduziert SAUER die textkritische Vorarbeit auf ein annehmbares Maß, wenngleich in Einzelfällen heute eine genauere Scheidung unterschiedlicher Textformen möglich und angeraten erscheint. In welchem Maß der Bearbeiter die Literatur eingesehen und herangezogen hat, verraten die zahlreichen Anmerkungen. Gilt ihr Interesse auch hauptsächlich der Übersetzungsverantwortung und der Information über Varianten, so bieten sie dennoch häufig Verweise auf Schriftstellen und gelegentlich sachexegetische Kurzmitteilungen (vgl. etwa S. 564 f.). Der Übersetzung geht eine instruktive Einführung voraus, in der die einschlägigen Einleitungsfragen behandelt werden. Das Literaturverzeichnis ist in Auswahl sorgfältig zusammengestellt und verzeichnet Veröffentlichungen bis zum Jahre 1980³¹.

Dr. Reinhold Bohlen, Trier

²⁷ Vgl. neben den Kommentaren insbesondere RÜGER, *Text und Textform* (s. o. Anm. 8), S. 27–29.

²⁸ J. HASPECKER, *Gottesfurcht bei Jesus Sirach* (= *Analecta Biblica* 30), Rom 1967.

²⁹ Hier sei nur an die oben (Anm. 7) genannte hebräische Gesamtedition erinnert sowie an D. BARTHÉLEMY/O. RICKENBACHER, *Konkordanz zum hebräischen Sirach*, Göttingen 1973; M. M. WINTER, *A Concordance to the Peshitta Version of Ben Sira* (= *Monographs of the Peshitta Institute Leiden* II), Leiden 1976.

³⁰ Als Gegenbeispiel sei auf den sehr anregenden, leider fast vergessenen Übersetzungsversuch der Vorrede durch J. K. ZENNER hingewiesen: *Der Prolog des Buches Ecclesiasticus*, in: *ZKTh* 20, 1896, 571–574.

³¹ Dazu seien folgende Hinweise erlaubt: Unter den Übersetzungen und Kommentaren vermißt man: M. J. TOUZARD, *Traduction française du texte hébreu de l'Ecclésiastique avec les variantes du grec et du latin*, in: *La Sainte Bible Polyglotte* par F. VIGOUROUX, Ancien Testament V, Paris 1904, 885–970; A. VACCARI, *L'Ecclesiastico* (s. o. Anm. 19). Den Essay von BEASLEY-MURRAY/BRUCE (SAUER 499) sollte man nicht unter die Kommentare einreihen; stellt er doch „a brief characterization of the books of the Apocrypha and Pseudepigrapha“ dar und bietet zusammenhängend ganze 8 Zeilen zu Sir (ebd. S. 53). Der „*Catholic Commentary on Holy Scripture*“ mit dem Kommentar von KEARNS ist 1969 nicht als Nachdruck erschienen (SAUER 499: „repr. 1969“), sondern als „new and fully revised edition“. Die *Biblia Comentada IV* mit dem Sirach-Kommentar von G. PEREZ RODRIGUEZ ist im chronologisch geordneten Verzeichnis ein Jahrzehnt früher aufzuführen; der Band wurde bereits 1962 veröffentlicht.

JAGERSMA, Henrik: Israels Geschichte zur alttestamentlichen Zeit. Bibel-Kirche-Gemeinde, Band 17. Konstanz: Christliche Verlagsanstalt. 1982. 319 Seiten. Broschiert. 19,80 DM.

Die 1979 erschienene „Geschiedenis van Israel in het oudtestamentische tijdvak“ des an der Universität Brüssel lehrenden Alttestamentlers H. Jagersma liegt nunmehr in einer von F. Thiele besorgten deutschen Übersetzung vor. Die Eingriffe in das holländische Original sind beträchtlich: Die im Taschenbuchformat den „Laien“ ansprechende deutsche Ausgabe verzichtet auf den wissenschaftlichen Apparat; die ursprünglichen Anmerkungen, Zeugnisse einer reichhaltigen Auseinandersetzung mit der Fachliteratur, sind ohne Nachweis in die Darstellung eingearbeitet. Nur selten werden noch Forschungspositionen in ihren Vertretern namhaft gemacht (vgl. z. B. S. 50, 70, 80, 109; vor allem S. 171 f.). Als Anhang wurde ein Überblick „Von der hellenistischen bis zur römischen Herrschaft“ (S. 294 – 297) und „Von der Antike bis zur Neuzeit“ (S. 297 – 299) hinzugefügt.

Nach einleitenden Bemerkungen zur Quellenlage, zu Land und Volk behandelt Jagersma in übersichtlich gegliederten Kapiteln die Epoche der Patriarchen, den Aufenthalt in Ägypten und den Auszug der Wüstenwanderung, die Landnahme sowie die Zeit der Richter. Die Darstellung der Geschichte Israels und Judas wird bis zum Ende der persischen Herrschaft geführt. Immer wieder werden die Verbindungen mit der umfassenderen altorientalischen Geschichte aufgezeigt; der Autor ist auch um die Einbeziehung sozialgeschichtlicher Gegebenheiten bemüht (vgl. etwa S. 188 – 190 „Die politische und wirtschaftliche Situation im Reich“; S. 165 „Sozial-wirtschaftliche Entwicklungen“; S. 233 zum Ostrakon aus Jabne; S. 282 f. „Soziale und wirtschaftliche Probleme“). Die beigegebenen Kartenskizzen und Zeittafeln erleichtern die topographische und chronologische Orientierung; über die angezogenen Schrifttexte unterrichtet ein umfangreiches Bibelstellen-Register (S. 303 – 319).

Die Würdigung und kritische Auseinandersetzung mit dem Werk Jagersma's kann nur im Rückgriff auf das Original geschehen; dazu ist hier nicht der Ort. Der deutschen Taschenbuchausgabe darf man eine gut lesbare, verständliche, auf Wesentliches bedachte Darstellung bestätigen. Sie verzichtet, wie oben erwähnt, auf detailliertes Eingehen auf Forschungspositionen; die geraffte Darlegung kommt dann oftmals und rasch, besonders in den die Frühzeit behandelnden Kapiteln, zu einem „non liquet“ der angerissenen Fragestellungen. Man bedauert es bisweilen, daß der Argumentationswert der einzelnen Hypothesen daher nur unzureichend gewichtet werden kann. Ob es sinnvoll ist, auf zweieinhalb Seiten die Jahrhunderte von 135 n. Chr. bis zur Gegenwart Revue passieren zu lassen, mag im Rahmen einer alttestamentlichen Zeitgeschichte unterschiedlich beurteilt werden.

Trotz der auf S. 14 getroffenen Feststellung „Die Schreibweisen der geographischen Bezeichnungen und der Personennamen folgt den sogenannten Loccumer Richtlinien“ geht die Schreibweise der Namen gelegentlich unterschiedliche Wege: statt Aschkelon heißt es S. 25 Askalon; statt Geser (so etwa S. 87 den Richtlinien entsprechend) liest man S. 25 Gezer. Vgl. weiterhin Hasor (S. 27) statt Hazor (so S. 87); Asser (S. 101) statt Ascher; Jabez in Gilead (S. 123) statt Jabesch-Gilead; Tirsä (S. 205) statt Tirza; Lakis (S. 22) statt Lachisch (so S. 87) u. a. m.

Abschließend seien einige Errata notiert: S. 21 Rasch-esch-schamra (statt -scharma), S. 85; Amenophis IV. (statt Emenophis), S. 96: Debir (statt Debit), S. 277: im Jahre 458 (statt 558) und S. 299: Herzl (statt Herz).

R. Bohlen, Trier

SALOMON, Alfred: Ich gebe dir ein weises Herz. Auf den Spuren Salomos durch das Land der Bibel; mit Bildern von ERICH LESSING. Freiburg/Wuppertal: Christophorus/Aussaat. 1982. 157 Seiten. Ca. 28,- DM.

„Geschichte wird lebendig.“ – Diese von A. Salomon bei der Erläuterung der Ausgrabungen von Hazor getroffene Feststellung (S. 44) charakterisiert zugleich treffend den Versuch des Autors,

Gestalt, Lebenswerk und archäologische Hinterlassenschaft des Königs Salomo vorzustellen. Methodisch betritt der Verfasser kein Neuland; er hat bereits ähnlich kraftvolle Porträts der beiden ersten Gestalten des israelitisch-jüdischen Königtums vorgelegt („Saul – Israels erster König. Ein Roman, den die Geschichte schrieb“, „David und Jerusalem. Ein Reiseführer, den die Bibel schrieb“).

Unterschiedliche literarische Darstellungsformen – unter ihnen auch phantasievolle romanhafte Miniaturen –, Skizzen und Karten sowie 13 aussagekräftige Fotos von E. Lessing bringen die Zeugnisse der Bibel und der Archäologie zum Sprechen. Die das Buch bestimmende Mischung von modernem Israel-Tourismus und dadurch provozierten historischer Rückblende spricht sicherlich weite Leserkreise an. Sie verleitet jedoch den Verfasser nicht zu versimplifizierender oder vorschnell festschreibender Interpretation; wohlthuend fällt die redliche Kennzeichnung so mancher Rekonstruktion als hypothetisch auf. Insgesamt entsteht so ein farbiges Bild des Begründers der biblischen Variante der Mesalliance von Thron und Altar (vgl. S. 9) als eines klugen Diplomaten, geschickten Staatsmannes und zeitweilig verschlagenen Egoisten, dem die wirkliche, ihm von der Nachwelt zugesprochene Weisheit letztlich fehlte (S. 148).

In historischen und topographischen Details legt der Verfasser erwägenswerte Lösungsvorschläge vor: so z. B. für den in 1 Kön 10, 28 f. erwähnten Pferdehandel Salomos (S. 86), für die Lage von Ezjon Geber (Dschesiret Fara'un; S. 92) und für Fahrten nach Ofir, das unter Identifikation mit dem Goldland Punt in Ostafrika gesucht wird (S. 94–126; vgl. jedoch jüngst M. Görg in *Biblische Notizen* 15, 1981, 82–86: Insel Zeberged und Hinterland des Hafens von Berenike, zugleich symbolisches Toponym). Durchaus originell ist die Komposition vom großen Törn „Aus dem Logbuch einer Ofirfahrt“ (S. 123–126; zur Nutzung der klassischen Monsunroute nach Ostafrika vgl. auch: L. u. M. Ricciardi, *The voyage of the 'Mir-el-lah', Cleveland: Collins 1980*).

Abschließend seien zwei Hinweise erlaubt: a) Der Bildtitel S. 35 stünde besser unmittelbar unter der Skizze und könnte informativer etwa so lauten: Megiddo, nördlicher Festungspalast mit Kasemattenmauer, Stratum VA-IVB, Zeit Salomos; b) Die Jerusalemer Klagemauer sollte man nicht (in Anlehnung an englisches „western wall“) als „Westwall“ (S. 54) bezeichnen.

R. Bohlen, Trier

GNILKA, Joachim: Der Kolosserbrief. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Band X: Faszikel 1. Freiburg: Herder Verlag. 1980. 249 S., Ln.

Ein neuer Beitrag J. Gnilkas in der anspruchsvollen, längst renommierten Reihe des Herder-Kommentars! Nach seinen Auslegungen des Philipperbriefs (1968, ³1980) und des Epheserbriefs (1971, ²1977) legt der Münchener Neutestamentler nun seine Kommentierung des Kolosserbriefs vor. Gleich vorweg sei vermerkt, daß der Band sowohl der hohen Zielsetzung des Gesamtwerks als auch den Erwartungen, die der Name des Autors auslöst, voll gerecht wird.

Aufgabenstellung und Zielsetzung bestimmen den Aufbau der Darlegungen. Den Literaturangaben (IX–XIII) folgen die Einleitung (S. 1–26) und die eigentliche Textauslegung (S. 27–248), die neben der fortlaufenden Kommentierung des Briefs drei weiter ausholende Exkurse zu wichtigen Einzelfragen (zum Christuslied Kol 1, 15–20, zur kolossischen Häresie und zu den Haustafeln) bietet. Ein Sachregister (S. 249) bildet den Abschluß. Schon dieser Überblick macht deutlich, daß die Proportionen stimmen.

Der erste Teil befaßt sich mit den klassischen Einleitungsfragen. Die Informationen sind klar und umfassend, aber nie weitschweifig. Zunächst wird die Stadt Kolossä vorgestellt, dann das Schreiben selbst ins Auge gefaßt. In Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur kommt G. zu einem eigenen Gliederungsvorschlag (S. 8). Eigenart und besonderer Charakter des Briefs beschäftigen den Verfasser über viele Seiten. Trotz aller Polemik, die sich aus der Abwehr einer Irrlehre ergibt, entwickelt der Autor ad Colossenses eine positive Christusbotschaft. Nähe und Distanz zu Paulus werden gleichermaßen deutlich. Genuin paulinisches Gedankengut und neue Ideen aus dem hellenistischen Judentum (Philo?) durchdringen einander und interpretieren sich wechselseitig. Für die Verfasserschaft kommt im weiteren Sinne eine „Paulusschule“ (S. 21), näherhin wohl am ehesten Timotheus in Betracht (S. 22 und 28).

Die Textauslegung des umfangreichen zweiten Teils ist gewissenhaft und eindringlich. Der jeweilige Dreierschritt (I Analyse, II Kommentar, III Zusammenfassung) dient bei aller Sachbezogenheit auch der Übersichtlichkeit und Lesbarkeit, die sich freilich gleichermaßen einer flüssigen, unverschnörkelten Sprache verdankt. Im Schriftbild wirkt die Ersetzung des vertrauten ph durch ein f (z. B. in Profeten, Epigrafie, apokryf) ungewohnt (vgl. dagegen Strophe und strophig). Inhaltlich empfindet man die Balance zwischen klarer Festlegung für eine bestimmte Position einerseits und sachgebotener Zurückhaltung andererseits (vgl. etwa S. 163) als besonders wohlthuend. Wo aktualisiert wird, geschieht dies mit der gebührenden Vorsicht, der alte Text gerät darüber nie aus dem Blickfeld (vgl. etwa die Ausführungen zur Weltverantwortung des Christen S. 162). Besonders hervorzuheben bleiben die kritisch angelegten, äußerst kenntnisreichen Exkurse. So wird etwa bei der Abhandlung der Wirkungsgeschichte des Christusliedes Kol 1, 15–20 ein gutes Stück Theologiegeschichte mitgeliefert (S. 77–87).

Das Studium des Kommentars regt zu einer erneuten, intensiveren Lektüre des Kolosserbriefs selber an. Damit aber dürfte bestimmt das Hauptanliegen seines Verfassers erreicht sein.

G. Schmahl, Andernach

STEICHELE, Hans-Jörg: Der leidende Sohn Gottes. Eine Untersuchung einiger alttestamentlicher Motive in der Christologie des Markusevangeliums. Münchener Universitätschriften. Katholisch-Theologische Fakultät. Biblische Untersuchungen, Bd. 14. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 1980. 348 S., kart. 45,- DM.

Die Untersuchungen zum ältesten Evangelium gehen weiter! Man wird diese Tatsache bei aller zeitbedingten Vorliebe für bestimmte Gebiete und Themenkreise sachlich nur begrüßen können. H.-J. Steichele legt mit diesem Band seine Münchener Dissertation vor; sie fand Aufnahme in der bekannten Reihe „Biblische Untersuchungen“.

Nach einem Forschungsüberblick, der zugleich ein Stück Exegese-geschichte aufleuchten läßt (S. 1–40), werden nacheinander die im Rahmen der Aufgabenstellung wichtigen, also die von alttestamentlichen Motiven besonders bestimmten Textpassagen Mk 1, 1–8. 9–11; 9, 2–8. 9–13 und 15, 20b–41 eingehend analysiert. In methodisch klaren Schritten werden dabei jeweils die betreffenden Abschnitte abgegrenzt, die verschiedenen Schichten bzw. die wechselhafte Geschichte der vormarkinischen Tradition erhoben, um dann das für den Evangelisten selbst leitende Verständnis aufzuzeigen, was nur im Blick auf den weiteren Kontext, d. h. den Gesamtzusammenhang des Evangeliums, voll gelingt. Diese Sonderstudie weist dabei Markus erneut als „traditionellen Redaktor“ aus, der gewisse aus dem AT stammende, im zeitgenössischen Judentum verbreitete und ins junge Christentum einwirkende Erwartungen und Verheißungen positiv aufnahm und neu akzentuierte. Die Leistung des Markus besteht hier vor allem darin, überlieferungsgeschichtlich völlig gesonderte Vorstellungen zusammengebunden zu haben: „Der messianische König leidet im Sinne der ‚passio iusti‘; ja gerade darin erweist er sich als der endzeitliche König“ (S. 315).

Die Arbeit ist wesentlich angeregt worden durch A. Suhls Studie „Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium“ (1965). Die Zeit für diesen wertvollen Diskussionsbeitrag war reif.

Eine kleine Korrektur: Man muß vom „Motiv der (fem.) ὁδός“ (S. 79) sprechen.

G. Schmahl, Andernach

DASSMANN, Ernst: Paulus in frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 256. Opladen: Westdeutscher Verlag. 1982. 54 S.

Eigenartig klingt der fundamentale Satz: „Nur wenn Paulus sich allein behaupten muß, bleibt seine Verbreitung schwach“ (S. 25). Im Hinblick auf die Ikonographie gilt dasselbe: „Die Denkmäler aus frühchristlicher Zeit, in denen Paulus sich von Petrus zu lösen vermag, sind schnell aufgezählt.

Allerdings erscheint er auch dann noch nicht als unbestreitbare Hauptperson um seiner selbst willen, sondern in der Mehrzahl der Fälle zusammen mit Thekla, seiner aus den apokryphen Acta bekannten Schülerin, deren Verehrung die seine überstrahlt, zugleich aber auch gefördert hat" (S. 25 f.). Aufhorchen läßt auch die Feststellung: „Erstaunlicherweise hat auch das einschneidendste Ereignis im Leben des Paulus, seine Bekehrung vor Damaskus, in der christlichen Frühzeit kaum künstlerische Beachtung gefunden" (S. 30). Andererseits aber wiederum: „Zahlreicher werden die Paulusbilder nur, wenn Paulus in den Sog der Petrusikonographie gerät, was nicht schon am Beginn des 4. Jahrhunderts geschieht . . ., sondern erst um die Jahrhundertmitte auf den Passionssarkophagen. In dieser Gruppe wird Paulus erstmals in die frühchristliche Kunst eingeführt, hier erhält er sein unverwechselbares Antlitz, das ihn fortan neben Petrus aus der Reihe der übrigen Apostel heraushebt. Erwa um die gleiche Zeit entsteht . . . die Szene der sogenannten traditio legis, die dann auch in weiteren Ausformungen und Abwandlungen als Vergegenwärtigung der Maiestas Domini oder der Parusie Christi das römische Apostelpaar Petrus und Paulus weit verbreitet" (30 f.). Daneben gibt es auch Beispiele, „daß Paulus in einigen Fällen von bestimmten Gruppen und aus bestimmten theologischen oder kirchenpolitischen Absichten bevorzugt, von seinem normativen Zusammenhang mit Petrus isoliert und um seiner selbst willen propagiert worden ist" (S. 32). Aber Dassmann läßt hier eine Warnung ergehen: „Liegen keine schriftlichen Nachrichten vor, wird man allerdings sehr behutsam vorgehen müssen, will man aus dem ikonographischen Befund allein Schlüsse ziehen über eine Bevorzugung des Paulus, aus welchen Gründen auch immer" (S. 32).

Zum Abschluß bekennt Dassmann: „Überblickt man die hier zusammengetragenen Zeugnisse frühchristlicher Paulusverehrung, möchte man sagen: das Suchen war mühsam, die Ergebnisse sind bescheiden . . . Vor allem aber gehört zum Weiterleben des Paulus das Weiterwirken seiner Theologie . . . wichtiger als architektonische Denkmäler und ikonographische Zeugnisse, wichtiger als Reliquien und Memorien sind für die Kirche die Briefe und damit die Theologie des Apostels" (S. 33).

E. Sauser, Trier

CASSIAN, Johannes: Aufstieg der Seele – Einweisung in das christliche Leben II. Ausgewählt, übertragen und eingeleitet von Gertrude und Thomas Sartory. Herderbücherei Bd. 945. Reihe „Texte zum Nachdenken“. Freiburg – Basel – Wien: Herder Verlag. 1982. 128 S., 6,90 DM.

Hier werden ausgewählte Stücke aus dem 7. bis 12. Kapitel seiner „Unterredung" zur betrachten- den Lesung angeboten, wobei deutlich wird, wie dieser Mönchsvater aus dem 4. Jahrhundert „niemanden darüber in Zweifel läßt, daß ein Leben nach dem Evangelium für jeden Menschen den fundamentalen Bruch mit dem Lebensstil der Welt einschließt . . . erst das Leben nach der Bergpredigt ist die echte neutestamentliche Alternative – genau betrachtet sogar das einzige alternative Leben, das diesen Namen wirklich verdient" (S. 14 f.). In der hervorragenden Einleitung von G. und Th. Sartory wird besonders der Gedanke als für Johannes Cassian kennzeichnend herausgestellt, daß das Reich Gottes eng mit dem Leben jedes Einzelnen zusammenhängt und hier wie in einem Mikrokosmos bereits die „Schlachten" des Makrokosmos geschlagen werden. Von daher kommt auch die Bedeutung des „Herzens" als des Ortes des „inwendigen Reiches Gottes". Daher: „Selig, die reinen Herzens sind, sie werden Gott schauen" (Mt 5, 8). Mit vollem Recht führen dazu G. und Th. Sartory aus: „Insofern ist Heilsegoismus keine objektive Gefahr. Auch bei dem, der nur an Gott und meine Seele denkt, strahlt aus, was sich im Inneren abspielt. Die alten Mönchsväter waren sich freilich bewußt, daß der Kampf um die Reinigung des Herzens überindividuelle Auswirkungen hat. Sie sahen in den Dämonen nicht nur Widersacher ihres persönlichen Heils, sondern die Feinde des Menschengeschlechts. Darum beschränkten sie sich nicht auf Verteidigung, sondern gingen zum Angriff über, zogen hinaus in die Wüste, die als Tummelplatz der Dämonen galt, um den Feind in seinem eigenen Land zu bekriegen und so die gegnerischen Kräfte zu binden" (S. 18 f.). Diesen Gedanken führen die beiden Autoren noch weiter, indem sie feststellen: „Nur der in individualistischen Denkkategorien Befangene kann den einsam in der Wüste ringenden Asketen für einen Heilsegoisten halten. Im Lebenszusammenhang des einen Leibes, von dem Paulus spricht, ist es niemandem möglich, etwas für sich allein zu gewinnen oder auch lediglich zu eigenem Schaden zu verlieren. Wenn ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit, wird eines geehrt, freuen sich alle anderen Glieder mit. Das gilt nicht nur für die Kirche,

das gilt für die Menschheit als Ganzes. Der Eine Leib, der in Christus sein Haupt hat, spiegelt die schöpfungsmäßige Einheit des Menschengeschlechts wider und dient zugleich, werkzeuglich, als Instrument einer Re-Integration der ebenso schuld- wie schicksalhaft zerrissenen Menschheit. Dem Leben nach der Bergpredigt korrespondiert das Kommen des Gottesreichs, das eine allmenschheitliche Sache, nicht nur eine Sache für Christen ist.

Selbst Armut, Keuschheit und Gehorsam . . . gehen nicht nur jeden Christen an, sondern jeden Menschen qua Mensch, weshalb sie auch in der Spiritualität der verschiedensten Religionen und Weisheitsschulen eine Rolle spielen“ (S. 19 f.).

E. Sauser, Trier

HINZ, Paulus: *Deus Homo – Das Christusbild von seinen Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Bd. II. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt. 1981. 412 S., 248 T. 46,- DM.

Dem bereits vor Jahren erschienenen ersten Band folgend, behandelt dieser die Zeit von der Romanik bis zum Ausgang der Renaissance. Ein geplanter und in Vorbereitung befindlicher dritter Band wird die Zeit vom Barock bis zum zwanzigsten Jahrhundert umfassen. In vorliegendem Band werden folgende Themen zur Sprache gebracht: Die „Majestas Domini“ in Werken des zwölften Jahrhunderts; der romanische Kruzifixus und die katalanische Sonderform des „Crucifijo en Majestad“; der Christus coronatus; die Kreuzabnahme als ein überregionales Motiv der Romanik; das Auferstehungsthema in der Kunst des Mittelalters; der Weltenrichter im Tympanon der Romanik und Gotik; der gotische Menschenbruder; der Passionschristus der Gotik; das Vesperbild der Compassio-Mystik; der Seelenbräutigam der gotischen Jesusminne; der schöpferische Logos; die Welt der Ikonen; das Christusbild der italienischen Vor- und Frührenaissance; Hochrenaissance und zunehmende Säkularisierung; der reformatorische Christus in Werken Cranachs und Dürers; die Christusbotschaft des Isenheimer Altars. – Aus der Fülle des dargebotenen Materials sei beispielhaft herausgehoben die Thematik von „Schöpferischer Logos-Mensch“. Hinz hat hier vor allem eine Plastik an der Kathedrale von Santiago de Compostela, vor 1120, vor Augen, wenn er schreibt: „Was schließlich das Relief von Santiago de Compostela vor allem bedeutsam macht, das ist das damit verbundene Motiv der Partnerschaft. Wie zwei Geschwister oder Freunde stehen hier die beiden Gestalten beieinander, der bärtige und gewandete Schöpferlogos und sein Geschöpf . . . den das an ihm emporrankende Pflanzenblattwerk als zur Schöpfung gehörig ausweist. Während der Logos mit seinem linken Arm den erschaffenen Partner in liebender Gebärde von rückwärts umfängt und seine Hand auf dessen Schulter ruhen läßt, legt er seine Rechte auf dessen Herz. Die Hand des leibhaftig Fleisch gewordenen Wortes Gottes läßt den Rhythmus des pulsenden Blutes auf den zum Leben erwachten Partner überströmen“ (S. 95). – Im Nachwort zum Ganzen stehen die bemerkenswerten Worte: „Immer wieder wird es wahrnehmbar, was für eine Bedeutung neben dem verbum audibile, dem gesprochenen und hörbaren Wort, auch dem Bild als einem verbum visibile zukommen kann. Es gibt zahlreiche Fälle, in denen deutlich wird, wie sich der Zugang zur Bibel auch auf solche Weise zu erschließen vermag“ (S. 139).

E. Sauser, Trier

SCHNEEMELCHER, Wilhelm: *Das Urchristentum*. Urban-Taschenbücher, Bd. 336. Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: W. Kohlhammer Verlag. 1981. 220 S.

In zwölf Kapiteln werden folgende Themen behandelt: Die Quellen; Die Chronologie; Jesus; Die Entstehung der ersten Gemeinde; Die Jerusalemer Gemeinde; Hebräer und Hellenisten; Das Christuszeugnis der palästinensischen Gemeinde; Die Entstehung christlicher Gemeinden außerhalb Jerusalems; Paulus; Judenchristentum und Heidenkirche; Glaube und Theologie; Die christlichen Gemeinden und ihr Leben; Urchristentum und Kirche. Die Berechtigung gerade dieser kirchengeschichtlichen Zeit vor allen anderen kirchengeschichtlichen Zeiten umschreibt der Verfasser mit den Worten: „So ist dieser Zeit immer eine besondere Bedeutung zugemessen worden. Mit Recht, denn unsere Kenntnis von Jesus und unser Wissen um die Ereignisse, die nach der Meinung der christlichen Kirche das Heil bedeuten, beruhen auf den Dokumenten, die in der

Urchristenheit geschrieben worden sind, oder zumindest auf den Traditionen, die in dieser Zeit sich geformt haben. Wenn also gesagt wird, daß die Verkündigung der Kirche bis zum heutigen Tag auf dem Zeugnis der Apostel beruhe, so ist das – wenn es nicht einfach fromme Floskel ist – nicht falsch. Aber was das Zeugnis der Apostel, d. h. was Glaube und Verkündigung der Urchristenheit wirklich waren, das muß eine ernsthafte historische Arbeit festzustellen suchen“ (S. 22).

Das Beachtenswerte an diesem Bändchen ist die ausführliche, sehr differenzierende Kennzeichnung der damaligen Situation. Pauschalurteile sind dem Autor völlig fremd. Man könnte zum Beweis dessen viele Stellen anführen. Eine sei erwähnt, die letzte kennzeichnende, die das Buch abschließt: „Die Entwicklung, die seit dem 2. Jahrhundert zu diesen Großkirchen geführt hat . . . wird gern unter dem Gesichtspunkt des Abfalls von der Gemeinde der ersten Liebe gesehen. Diese Sicht ist falsch. Einerseits ist das Urchristentum eine historische Epoche wie andere Zeiteabschnitte der Kirchengeschichte. Man hat sich in dieser Zeit genau wie später bemüht, die Heilsbotschaft zu verstehen, zu verkünden und christliche Existenz zu verwirklichen. Andererseits ist diese Zeit dadurch von anderen Epochen unterschieden, daß sie durch die lebenden Zeugen der Auferstehung Jesu bestimmt ist. Aber an dem Begriff des Zeugen und des Zeugnisses wird nun auch deutlich, daß man Urchristentum und spätere Kirche nicht auseinanderreißen darf. Denn die Gemeinden damals, die sich im Glauben an Jesus Christus zusammenfanden, waren durch das Zeugnis der Missionare berufen und lebten von diesem Zeugnis. Auch die spätere Kirche baut auf diesem Zeugnis auf . . . das Wort von der Versöhnung Gottes wurde damals wie heute von Menschen verkündet und erweist seine Kraft im Glauben dieser Menschen. Das Besondere des Urchristentums liegt darin, daß in dieser Zeit die ersten Menschen als Zeugen zu diesem Dienst berufen wurden“ (S. 207).

E. Sauser, Trier

SPITZBART, Guenther (Hrsg.): Beda der Ehrwürdige, Kirchengeschichte des englischen Volkes. 2 Bde. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1982. Zus. XVI, 682 Seiten, kart. 128,- DM.

Die von Beda erst spät begonnene und 731 vollendete *Historia Ecclesiastica*, „die wichtigste Quelle zur frühen angelsächsischen Geschichte“ (Bd. I, S. 6), „behandelt . . . die Geschichte der Angelsachsen entsprechend der eschatologischen Geschichtsauffassung unter dem Gesichtspunkt der Christianisierung. Gleichzeitig bemüht er (Beda) sich als Mathematiker und Chronograph um die genaue zeitliche Einordnung der Ereignisse in die Heilsgeschichte und gemäß seiner Auffassung von der Geschichte als Heilsgeschichte verwendet er neben der traditionellen Datierung nach Herrscher- und Konsulatsjahren der oströmischen Kaiser die Inkarnationszählung, die er dann nach der Mission Augustins ausschließlich angibt“ (Bd. I, S. 5). Dazu bemerkt der Herausgeber in seiner Einleitung weiter: „Über die angelsächsische Geschichte hinaus hat die *Historia Ecclesiastica* aber auch für die europäische Geschichte eine große Bedeutung. Sie ist eine wichtige Quelle zur germanischen Geschichte und zu den Beziehungen zwischen England und dem Kontinent . . . Die *Historia Ecclesiastica* ist eine wichtige Quelle für den Einfluß des römischen Christentums in England durch die Mission Augustins und danach durch fränkische und angelsächsische Geistliche; ferner für den Zusammenstoß des römischen und irisch-nordhumbrischen Christentums mit dem Osterstreit als Anlaß und über den Sieg des römischen Christentums mit einer weiteren Intensivierung der Beziehungen zu Gallien und Rom . . . Der Gegensatz der beiden christlichen Welten wird durch Bedas Berichte deutlich. Die *Historia Ecclesiastica* ist aber auch eine wichtige zeitgenössische Quelle für die intensiven Beziehungen zwischen Angelsachsen und Franken“ (S. 7). Von besonderem Interesse dürfte auch der Hinweis sein: „Wir hören ferner von der starken Anziehungskraft, welche die Apostelgräber in Rom auf viele Engländer ausübten, die nicht nur dorthin pilgerten, sondern sich auch dort niederließen und ein besonderes englisches Viertel bildeten. Unter diesen Romfahrern waren mehrere Könige, die abdankten, um bei den Apostelgräbern ihr Leben zu beschließen“ (S. 8). – Diese wenigen Zitate schon lassen die Berechtigung, ja Wichtigkeit einer solchen Veröffentlichung erscheinen. Sie ist als Band 34 in der Reihe „Texte zur Forschung“ publiziert. – Vor mehr als hundert Jahren (S. 10) gab M. M. Wilden eine ins Deutsche übertragene Bearbeitung dieser *Historia* heraus. Jedoch: „Dies ist . . . eine freie Wiedergabe mit vielen Auslassungen“ (S. 10).

E. Sauser, Trier

MAYER, Fred – PITIRIM, H. E., Msgr.: Die orthodoxe Kirche in Rußland. Zürich: Orell Füssli. 1982. 84 S., 196 Seiten vierfarbiger Bildteil. Balacron mit Schutzumschlag. 168,- DM.

Es dürfte stimmen, wenn angesichts dieses Werkes festgestellt wurde, daß dies das erste sei, das seit der Revolution von 1917 in diesem Umfang und in dieser Eindringlichkeit von einem westlichen Fotografen gemacht und im Westen veröffentlicht worden ist. – Der Mitherausgeber, Erzbischof Pitirim von Volokolamsk, behandelt den großen Einleitungsabschnitt mit der Thematik: „Zehn Jahrhunderte Russisch-Orthodoxe Kirche“, Bischof Longin von Düsseldorf die „Kirchenarchitektur des Alten Rus“, Leonid Uspenskij die „Ikonen und Fresken in Rußland“, Bischof Serafim von Zürich die „Russische Frömmigkeit“, und V. Feodorov „Das gegenwärtige Leben der Kirche in Rußland“. – Zunächst einmal darf ganz allgemein gesagt werden, daß in diesem Prachtwerk von Kunst des Fotografen und Buchdruckkunst überhaupt in eben derselben Bedeutung auch „prächtige“ wissenschaftliche Feststellungen getroffen werden, die Geschichte, Frömmigkeit, Kunst und gegenwärtiges Leben der Christen Rußlands angehen. – Beispielhaft seien nur einige Zitate aus der Fülle des Dargebotenen gebracht. – So stellt Bischof Serafim vor Augen: „Wer zum Rationalismus neigt, wirft den Orthodoxen gewöhnlich einen übermäßigen Ritualismus vor. Solche Bemerkungen jedoch zeugen von einer Unterschätzung und Unkenntnis der Riten. Der Gottesdienst kommt meist vor der Lehre, so wie das Kind zuerst die Bekanntschaft mit der Natur macht und dann erst über sie Kenntnis gewinnt. Die Religion besteht nicht im Nachdenken über theologische Dinge, sondern in der Aufnahme des Göttlichen mit dem ganzen Wesen. Deshalb hat für den orthodoxen Gläubigen das Gebet, das aus der Seele kommt, eine zentrale Bedeutung, nicht geringer als diejenige der Eucharistie . . . der kirchliche Ritus berührt sowohl die äußere Seite der christlichen Religion, die notwendigerweise begrenzt ist, als auch die innere . . . Würden wir nur abstrakt an Gott glauben, dann wäre der Ritus überflüssig. Ist uns aber Gott ein lebendiger, persönlicher Gott, dann empfinden wir die Notwendigkeit eines Ritus, wir versuchen, auch äußerlich unsere Liebe zu zeigen“ (S. 201). – Bischof Login faßt seine ausführlichen Darlegungen in der Kernaussage zusammen: „Das orthodoxe Gotteshaus ist ein lebendiger Ausdruck der Doppelnatur unserer irdischen Existenz: es ist zweiteilig und zweisinnig. Indem es Erde und Himmel, Fleisch und Geist, das Menschliche und das Göttliche abbilden will, hat es eine zweifache Beziehung zum Raum, zur räumlichen Symbolik und zur Farbe“ (S. 127). – Die Farbe „hat Vorrang vor der Architektur . . . Weiß und Gold bezeichnen sein Sein in dieser Welt. Doch darf diese Farbverbindung nicht nur als ein Zeichen der Wegweisung oder des Aufrufs verstanden werden: diese Farben sind vor allem Ausdruck tiefer sakraler Ideen“ (S. 127). Uspenskij schließlich beendet seine Untersuchungen mit den Worten: „Bei der Verkündigung der Orthodoxie nimmt die Ikone die erste Stelle ein . . . In der russischen Ikone ist besonders stark die innere Harmonie des Menschen dargestellt, der mit Gott, mit sich selbst und mit der Welt versöhnt ist. Die Ikone war es, die diese Versöhnung mit ihren großartigen Bildern ausgedrückt hat – durch die feierliche Schönheit der Malerei, durch den Reichtum und die Kraft der Farben und durch deren köstliche Harmonie . . . Mit dieser Verkündigung der Freude in der Schönheit ihrer Ikonen leistet die Russisch-Orthodoxe Kirche einen Beitrag zur Erlösung. Sie bringt der Welt die Schönheit, die sie selber empfangen hat in der Morgenröte ihrer eigenen Bekehrung, jene Schönheit, die nach den Worten Dostojewskijs ‚die Welt rettet‘“ (S. 156).

E. Sauser, Trier

HORDYNSKY, Sviatoslav: Die ukrainische Ikone – 12.–18. Jahrhundert. Aus dem Ukrainischen übersetzt von Lidia Kaczurowskyj Kriukow. München – Graz: Ukrainische Freie Universität – Akademische Druck- und Verlagsanstalt. 1981. 204 S., 24 Farbt. und 195 Schwarz-weiß-Reproduktionen.

Vorliegendes Werk füllt eine Lücke in der Ikonenforschung. Bisher hatte es „weder ein umfassendes Verzeichnis noch eine Geschichte der wichtigsten ukrainischen Ikonen“ (S. 9) gegeben. Nach den allgemeinen Kapiteln über „Die Ikone und ihre Anfänge“ und „Wie entsteht eine Ikone“ werden die Themen behandelt: „Die Ikone der Fürstenzeit“, „Die galizische Ikone (14. bis Mitte 17. Jahrhundert)“, „Die Schulen der galizischen Malerei“, „Die Haupttypen der galizischen Ikonen“, „Ikonen des 17. und 18. Jahrhunderts“, „Die lemkische und transkarpatische Ikone“.

In einem Nachtrag wird auf die meistverehrten ukrainischen Gottesmutterikonen eingegangen. Hier erscheint unter anderem auch der Verweis wichtig auf die „bekannteste ukrainische Ikone

südlich der Karpaten“ (S. 37), die aus dem Dorf Maria Pötsch in Ungarn (1676) stammt und heute im Dom von St. Stephan in Wien verehrt wird. Von diesen transkarpatischen Ikonen gilt, daß sie sich durch eine starke Vereinfachung und durch das Streben nach einer vorwiegend linearen Ausdrucksweise auszeichnen: „Byzanz mit seinen Grundsätzen und Traditionen in der Malerei war in eine weite und irrealen Ferne gerückt – unverkennbar blieb jedoch das Fortbestehen der alten ikonographischen Grundelemente . . . Davon abgesehen, behandelten die Maler ihre Ikonen in formaler Hinsicht völlig frei und individuell“ (S. 34).

E. Sauser, Trier

DOSTOJEWSKIJ, Fjodor M.: Ein russischer Mönch. Leben und Lehren des Starez Sossima. Mit einer Hinführung von Wladimir Lindenberg. Freiburg – Basel – Wien: Herder Verlag. 1982. 96 Seiten, kart. 11,80 DM.

Lindenberg, der in seiner Einleitung „Der russische Mönch und das Starzentum“ einen sehr guten Überblick über das russische Starzentum und seine Geschichte gibt, bemerkt zur Gestalt des Starzen Sossima: „Die wunderbarste Figur in der gesamten Dichtung Dostojewskijs ist der Starez Sossima. Sicher sind in seiner Gestalt mehrere russische Heilige zusammengefaßt, die alten Einsiedler des Athosberges und der Mönch Tichon Sadonski, der ihm zuerst als Vorbild diente. Nachdem er aber, nach dem Tode seines Söhnchens, dem Vater Amwrosij in Optina Pustyn begegnet war, wurde dieser ihm zum Vorbild. In ihm fließen die Bilder anderer ekstatischer Mystiker zusammen: des Heiligen Augustinus und des Heiligen Franziskus, des Meisters Eckhart und Taulers, das Bild des Angelus Silesius und Jakob Boehmes, des heiligen Sergi Radonesch und des heiligen Serafim von Sarow. Ihnen allen eignet die überquellende Liebe zu Gott, eine brüderliche Hingabe an alle Kreaturen, an alle Menschen, eine tiefe Liebe sowohl zu den Gerechten wie zu den Ungerechten. Von Orthodoxen, Katholiken und Protestanten, auch von den Russisch-Orthodoxen wurden diese Mystiker oft des Pantheismus verdächtigt und verfolgt. Dennoch leuchten sie als die Träger des Christuslichts und einer tiefen religiösen Wärme sowie als Zeugen allerbarmherziger Liebe durch die Jahrhunderte“ (S. 18 f.). – Am Ende der Einleitung macht Lindenberg die vielsagende Bemerkung: „Als ich nach dem Ersten Weltkrieg als Emigrant nach Deutschland kam, suchte ich nach den Starzen und fand keine . . . Aber nun ist bei den suchenden Menschen die Frage nach dem Meister, dem geistlichen Führer, erwacht. Und sie leben wieder um uns und in uns. Wir sollten wieder auf ihre Worte, auf ihre Weisheit hören“ (S. 20).

E. Sauser, Trier

LINDBENBERG, Wladimir: Der unversiegbare Strom – Geschichten und Legenden aus dem heiligen Rußland. Freiburg – Basel – Wien: Herder Verlag. 1982. 144 S. Geb. mit Schutzumschlag, 19,80 DM.

Aus neuester Zeit gibt es wohl kein Buch zum Thema „Das heilige Rußland“, das in so einfacher, selbstverständlicher, knapper und in jedem Wort beinahe in die Tiefe gehender Art und Weise die Fülle auszuschöpfen versteht, die mit dem Wort „Christlicher Glaube in Rußland“ umschrieben werden kann. Bei diesem „Ausschöpfen“ geht wirklich kein „Tropfen“ verloren, es ist im Grunde hier „alles“ gesagt, angesprochen, angerührt, was der Betrachter in Verbundenheit und Respekt zugleich „davor“ und „darin“ zu bemerken vermag. Meisterhaft wird etwa, um nur dieses Beispiel zuerst zu nennen, das Phänomen der russischen Seele aufgezeigt, „daß sie um ihr Gastsein auf dieser Erde weiß und aus diesem Bewußtsein das Wandern im Gebet, das Pilgern zu den Heiligen Stätten auf sich nimmt, um sich dort vor den Gebeinen der Heiligen zu verbeugen. Es sind nicht bloß die Gebeine: der Heilige selbst lebt unsichtbar und verkörpert an den Stätten seines Wirkens“ (S. 16). Aber es gibt noch ein „anderes Wandern“, das „Wandern ohne Fortbewegung“; dieses „Wandern“ der Großmütter, der Mütter und der Kinderfrauen, es ist „ein Wandern durch den Alltag, durch das Jahr mit allen seinen Pflichten und Aufgaben und einer ständigen Erforschung des eigenen Gewissens. Die Träger dieses Christus in uns waren die Njanjas, die Babuschki und die Mütter. Welch großartige, unpathetische, verinnerlichte Christusträgerinnen waren sie!“ (S. 16 f.).

Schließlich: Was in den wenigen Sätzen zum Gedanken „Der gegenwärtige Heiland“ steht, gehört zum Kostbarsten in diesem Buche: „Eine Stelle aus dem Evangelium hat für die Russen eine ganz zentrale Bedeutung. Es ist die Erzählung von dem Gang nach Emmaus . . . Es gibt, einen

Ausspruch Christi, der heißt: „Siehe, ich bin bei euch bis an der Welt Ende.“ So wartet der Russe, daß ihm als Gnade eine solche Begegnung zuteil wird. Und der bleibt daher im alltäglichen Leben wachsam. Denn der Heiland kommt, wie seinerzeit in Emmaus, nicht in der Glorie, sondern unerkannt, als Kind, als Gebrechlicher, in Gestalt eines Greises, als Frau verkleidet. Und so ist es eine uralte Sitte in Rußland, daß man auf den Eßtisch einige Löffel mehr hinlegt für den Gast“ (S. 12).

Das Buch umfaßt die Abschnitte: Ein unversiegbare Strom; Praxis einer mystischen Frömmigkeit; Heilige, Einsiedler und Mönche; Narren in Christo: Die Jurodivuj; Die Starzen; Die Kirche der Zeugen Christi. – Einer der letzten Sätze des Werkes lautet: „Unendlich ist das Leben des lichten Geistes Christi. Wir sterben, aber wir werden wiedergeboren . . . Auferstehen auch wird das heilige Rußland, entehrt, beschmutzt, beleidigt, gekreuzigt für die Sünden der Welt“ (S. 140).

E. Sauser, Trier

SKROBUCHA, Heinz: Ikonen (Reihe: Die bibliophilen Taschenbücher, Bd. 315). Dortmund: Harenberg Kommunikation. 1982. 148 S., 100 farbige Abb., 24,80 DM.

Der langjährige Leiter des Ikonenmuseums in Recklinghausen führt hier an Hand ausgewählter Ikonen dieses Museums durch die Geschichte der Ikonen. Die großen Abschnitte behandeln Griechenland, Serbien – Bulgarien – Rumänien, Rußland: Anfänge, Nowgorod und der Norden, Rußland: Moskau und das 16. Jahrhundert, Rußland: Das 17. Jahrhundert und die Zeit danach. In einem Nachwort wird auf die Ikonentheologie wie auf die Hauptthemen der Darstellungen eingegangen. Am Schluß stehen eine ausgewählte Bibliographie wie in Auswahl ein Überblick über die wichtigsten Ikonensammlungen in Europa.

Vom entwicklungsgeschichtlichen Standpunkt aus erscheinen von besonderem Interesse die Darlegungen im Abschnitt über „Rußland: Das 17. Jahrhundert und die Zeit danach“. Da wird einerseits berichtet von der Einführung eines Ikonenamtes im Kreml. Dies bedeutet, daß Künstler aus dem ganzen Land in festem Sold zu arbeiten begonnen haben bzw. für zeitlich befristete Aufträge verpflichtet wurden. Andererseits strömen Scharen von Künstlern aus Polen, Deutschland und den Niederlanden nach Moskau, wodurch der Einfluß des Westens in der Art und Weise der Malerei erheblich stieg. Dies wiederum hatte zur Folge, daß es in den Augen des Patriarchen Nikon zu einer Scheidung der Ikonen gekommen ist, in die traditionellen und in die „fränkischen“. Vielfach wurden die „fränkischen“ Ikonen von der Kirche als „sinnlich“ angesehen und entsprachen also nicht der eigentlichen orthodoxen Tradition. So kam es dazu, daß Peter der Große die Malerei als Kunst, die sich in Technik und Thematik an Europa orientierte, trennte von der Ikonenmalerei, die in Malerdörfern und klösterlichen Werkstätten weitergeführt wurde.

Es scheint, daß Skrobucha recht hat mit der Feststellung: „Dem Versuch einer Neubelebung künstlerischer Ikonenmalerei am Anfang unseres Jahrhunderts war nur ein bescheidener Erfolg beschieden“ (S. 104).

E. Sauser, Trier

STEINGRÄBER, Erich: Die Münchener Pinakotheken-Meisterwerke aus den Bayerischen Staatsgemäldesammlungen. München: Hirmer Verlag. 1972/1977. 374 Seiten, 113 Farbtafeln, 151 Schwarzweißtafeln. Leinen 160, – DM.

Die Bayerischen Staatsgemäldesammlungen, die mit ihren etwa 17 000 Inventarnummern „wohl den umfangreichsten in einer Verwaltung zusammengefaßten Bestand an Gemälden“ (5) aufzuweisen haben, stellen auch international bekannte Werke religiöser Kunst dem Betrachter vor Augen. Von daher bildet dieser Prachtband auch einen bedeutsamen Einblick in Gemälde mit religiösem „Inhalt“. Diese Schau beginnt bei Giotto, der durch die beiden Tafelchen „Das letzte Abendmahl“ und „Christus am Kreuz“ vertreten ist, führt weiter über den berühmten Fra Angelico mit „Die hl. Cosmas und Damian und ihre Brüder vor dem Prokonsul Lysias“, Botticelli, Leonardo da Vinci, Raffael, Tizian, Tintoretto, Paolo Veronese – um nur als Beispiel zunächst Italiener genannt zu haben – zu Rogier van der Weyden, Bouts, Memling, Bosch, Dürer, Stefan Lochner, Grünewald, Altdorfer, El Greco, Rubens, Maulbertsch, um in Gauguins „Geburt Christi“ (1896),

Noldes „Tanz um das Goldene Kalb“ (1910) und Francis Bacons „Crucifixion-Triptych“ (1965) seinen Höhepunkt zu finden. Zu dieser grausamsten „Kreuzigung“ der modernen Kunst hat der Künstler Bacon selbst gesagt, er wolle es „als Protest gegen die Unbarmherzigkeit in der Welt“ (106) verstanden wissen.
E. Sauser, Trier

HERTZ, Anselm / LOOSE, Helmuth Nils: Fra Angelico. Freiburg: Herder Verlag. 1981. 192 S., 65 Farb. Geb. 68,- DM.

Der Dominikaneremaler Fra Angelico aus Fiesole bei Florenz wird hier vor allem in seinem künstlerischen Schaffen als ein Mönch vorgestellt, bei dem Leben und Tun eine Einheit bildeten. Dies führte dazu, daß er es in einzigartiger Weise „verstand“, den neuen Malstil, den „stilo nuovo“, in dem sich das neuzeitliche Empfinden der Renaissance zu artikulieren begann, zur Ausdrucksform mittelalterlichen Heiligenempfindens zu „machen“. Dieses Empfinden findet vor allem in Fra Angelicos Vorstellung seinen Ausdruck, „daß derjenige, der ein Bild von Christus malen wolle, auch ganz nahe bei Christus sein müsse“ (S. 32). Hertz führt diesen Gedanken fort: „Weil er so nahe bei Christus und den Heiligen war, konnte er sie so malen, wie er mit ihnen lebte. Damit hatte er aber zugleich eine Position gewonnen, die ihn von Stilfragen und Stilkämpfen unabhängig machte. Weil sein Glaube . . . keine Ideologie war, die sich ständig legitimieren mußte, sondern eine für ihn selbstverständliche und unangefochtene Lebenswelt, konnte er sich ebenso selbstverständlich – um nicht zu sagen: naiv – dem „stilo nuovo“ öffnen, um ihn dann mit seiner eigenen Spiritualität zu durchdringen. So konnte Fra Angelico Madonnen und Heilige im Sinne dieses neuen Stils durchaus natürlich darstellen, ohne daß die dargestellten Personen aufhörten, Heilige zu sein oder weniger heilig erschienen als in der primär statuarisch-vertikal ausgerichteten Darstellungsform der Gotik, wenn man von der kunstgeschichtlichen Voraussetzung ausgeht, daß diese Statik der Figuren und ihre betont vertikale Ausrichtung jenes spirituelle Element in die Heiligendarstellung brachte, das dem Naturalismus des stilo nuovo fehlte“ (S. 32 f.). Der Textteil umfaßt die Abschnitte: Fra Angelico und die Zeitsituation am Ende des 14. Jahrhunderts; Humanismus und Kunst der Frührenaissance in Florenz; Fra Angelicos Frühwerke in Fiesole; Das Kloster von San Marco in Florenz; Fra Angelico in Rom; Zwischenaufenthalt in Orvieto; Letzte Lebensjahre in Fiesole und Tod in Rom; „ein bescheidener und frommer Mann“. Die Tatsache, daß Angelico als „beatus“ bezeichnet wurde und wird, hat auch dazu geführt, im Jahre 1904 den Antrag zu seiner Seligsprechung zu stellen (S. 184).

Treffend bemerkt Hertz zu dieser Frage: „Auch wenn dieser Ausspruch Michelangelos (Fra Angelico habe es wegen seiner ‚Verkündigung‘, heute im Prado in Madrid, verdient, ‚im Himmel‘ zu sein) in den Bereich der Legende gehören mag, er macht deutlich, daß sich der Mensch Fra Angelico eher aus seinem Werk erschließen läßt als aus den gutgemeinten Geschichten Vasaris oder einer Aufzählung seiner Charaktereigenschaften“ (S. 184), oder: „Auf diese Weise werden die Bilder Fra Angelicos zu einem Zeugnis für sein Leben. So wie andere Heilige aus ihrer Heilserfahrung mit Gott theologische Bücher schrieben oder in der Nachfolge Christi selbstlos ihren Mitmenschen dienten, malte Fra Angelico in seinen Bildern sein Leben mit Christus und den Heiligen“ (S. 186).
E. Sauser, Trier

BENY, Roloff-GUNN, Peter: Die Kirchen von Rom. Aus dem Englischen von Thomas Münster. Freiburg – Basel – Wien: Herder Verlag. 1982. 288 S., 32 S. Farb. und 256 S. Text mit 170 einfarbigen Abbildungen und 20 Grundrissen. 98,- DM.

Der Eindruck, den die Verfasser in der Einleitung wiedergeben, bewahrheitet sich in der Tat bei der „Schau“ und bei der „Lektüre“ dieses Buches: „Sieht man heute in Rom eine Stadt mit vorwiegend manieristischer und barocker Architektur – allerdings mit einigen hervorragenden Beispielen von Renaissancebauten –, so kann diese an sich richtige Beobachtung doch sehr irreführend sein. Die Prachtentfaltung . . ., die das Auge zunächst blendet, ist zwar oberflächlich vorhanden, aber der Besucher, der sich Zeit nimmt, hinter die Fassaden zu schauen, findet ein anderes Rom, ein Rom, das unerwartet zurückhaltend und verschwiegen ist, ein anheimelndes, bescheidenes Rom. Es gibt

ein Rom im Licht der Öffentlichkeit und ein verstecktes Rom. Die besten Beispiele für diese Tatsache sind die Kirchen der Stadt . . . Wenn die barocken Wucherungen von Restauratoren beseitigt worden sind, enthüllt die alte Kirche eine Schlichtheit und Reinheit, die einer andersgearteten Gläubigkeit entsprungen sind. Es erfordert eine weite Empfänglichkeit für die künstlerische Formsprache . . ., wenn man von der fast intimen Atmosphäre von S. Maria in Cosmedin und S. Giorgio in Velabro, von der ruhigen Schönheit von S. Sabina auf dem Aventin und der dunklen Würde von S. Lorenzo fuori le Mura zum barocken Glanz von Il Gesu . . . hinüberwechselt – oder gar zu der einschüchternden, feierlichen Größe des päpstlichen Petersdomes. Es fordert auch historisches Verständnis, denn vieles aus der Geschichte Roms läßt sich von der Bauweise und der Ausschmückung der Kirchen ablesen. Doch sind die Gründe für Stilwandel in der kirchlichen Architektur nicht einzig in bestimmten historischen Ereignissen zu suchen . . . Viele Veränderungen gehen auf innerkirchliche Entwicklungen zurück . . . auf Erfordernisse der Kirchenlehre oder bestimmter Orden. Andere haben personelle Gründe: etwa den Charakter der Päpste und Kardinäle oder die Tatsache, daß wahrhaft schöpferische Architekten . . . zur Verfügung standen . . . Jedenfalls scheinen der Anspruch der Kirche auf Allgemeingültigkeit, ihr Ruf an die Menschen aller Arten und Zonen in der vielfältigen Gestaltung ihrer Gotteshäuser zum Ausdruck zu kommen. Zutiefst in der Natur der Stadt und ihrer Geschichte liegt ein Zwiespalt verborgen . . . Es hat Wirkungen ausgeübt, die schwer zu definieren und vielleicht nicht formulierbar sind. Es erschien den Menschen verschiedener Zeiten oder Anschauungen unter stets wechselnden Aspekten . . . Grund all dieser unterschiedlichen Auffassungen ist der Gegensatz des Materiellen und des Geistigen – des Diesseits und des Jenseits“ (S. 12–23 mit Auslassungen).

Wer sich also mit den Kirchen Roms beschäftigt, der läßt sich auf eine Vielfalt ein, die Geschichte und Gegensatz in sich birgt. Es ist wohl daher so, daß man nur in „katholischer“, d. h. weiter, nicht absolut festgelegter, versöhnlicher Gesinnung Rom und seinen Kirchen wird begegnen können, so daß diese Begegnung, wenn sie halbwegs „glücklich“, zugleich Übung, Einübung in „katholischen“ Glauben, in „katholische“ Art und Weise der Sicht der Kirche darstellt.

E. Säuser, Trier

COCHE DE LA FERTÉ, Etienne: Byzantinische Kunst. (ARS ANTIQUA – Große Epochen der Weltkunst, 3. Serie.) Aus dem Französischen von Margareta Staub-Gierow. Freiburg – Basel – Wien: Herder. 1982. 612 Seiten mit über 1000 Illustrationen, darunter 168 vierfarbige Abbildungen auf Kunstdrucktafeln. Leinen mit vierfarbigem Schutzumschlag und Schuber. 290,- DM.

Das Prachtwerk gliedert sich in neun Kapitel, wobei allen Gestaltungen der byzantinischen Kunstepoche vom 6. bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts nachgegangen wird. Der jeweilige religions-, kultur- und geistesgeschichtliche Hintergrund erfährt die gebührende Berücksichtigung. Die Hauptthemen sind: Versuch einer Eingrenzung des byzantinischen Kunstbereichs; Der Anfang; Die erste Blütezeit der byzantinischen Kunst; Der Bilderstreit; Der Höhepunkt der byzantinischen Kunst; Die profane Kunst; Das lateinische Zwischenspiel; Die Renaissance der Paleiologen; Kurzer Versuch einer Charakterisierung der byzantinischen Kunst. Im Dokumentationsteil ist besonders erwähnenswert der Abschnitt: Bedeutende byzantinische Baudenkmäler. Dieser umfaßt Konstantinopel, Kleinasien, Syrien-Palästina, Griechenland, Die griechischen Inseln, Zypern, Italien, Serbien und Nordmakedonien, Rußland. Daran schließen sich die Abschnitte Christusbildnisse, Marienbildnisse, Kapitelle, die als kurze ikonographische Übersicht anzusprechen sind, wie Byzantinische Kaiser, Patriarchen, das Mönchtum, Feldherrn, Literatur und Kunst, Zeittafel, die byzantinischen Dynastien. Zum Abschluß werden ein Glossar, Bibliographie und Register geboten. – Die vielen Aussagen des Werkes sind meist kurz und prägnant. Wenn es auch dabei, scheinbar oder wirklich, zum Vereinfachen kommt, wird man doch sagen dürfen, daß insgesamt der Charakter des wissenschaftlich Zuverlässigen durchaus gewahrt bleibt. So heißt es etwa treffend bei der Kurzcharakterisierung der byzantinischen Kunst: „Auf das Unergründliche ausgerichtet, vernachlässigt sie den menschlichen Körper, gibt ihm manchmal unwirkliche Proportionen . . . Bei den Gebäuden herrschen vielmehr ausschließlich Ernst, Würde und Zurückhaltung. Die Transzendenz ist das angestrebte Ziel, und die Darstellung ist nur insoweit realistisch, als der Realismus notwendig ist, um ein solches Ziel zu erreichen. In dieser Hinsicht paßt sich das Mosaik, die

privilegierte Form der von den Byzantinern bevorzugten Kunst der Malerei, ausgezeichnet dem Streben des byzantinischen Künstlers an: unter Verzicht auf jede Perspektive trägt es dazu bei, die Empfindsamkeit des Gläubigen auf die irrealen Welt, die der wesentlichen Wahrheiten, zu lenken. Sie mißbilligt jedoch das Prunkvolle nicht, denn für sie ist es ein Mittel, die unendlich überlegene Natur des himmlischen Reiches zu verherrlichen – und damit verbunden, auch die Macht seines Werkzeugs auf Erden, des Basileus. Diese Auffassung hat mit der realistischen Annäherung an die Natur durch eine möglichst exakte Wiedergabe, auf die sich die westliche Kunst hinbewegt, nichts gemeinsam. Die dreidimensionale Plastik ist daher unnötig, sogar gefährlich, während das Relief noch geduldet wird. Die Ikone dagegen ist die vollendetste Form dieses künstlerischen Strebens nach Transzendenz“ (S. 304).

E. Sauser, Trier

LECHNER, Gregor Martin: Maria Gravida – Zum Schwangerschaftsmotiv in der Bildenden Kunst (Münchener Kunsthistorische Abhandlungen Bd. IX). München – Zürich: Verlag Schnell & Steiner. 1981. 493 Seiten. Mit zahlreichen Schwarz-Weiß-Bildern.

Vorliegende Arbeit geht auf eine Doktor-Dissertation an der philosophischen Fakultät der Universität München aus dem Jahre 1971 zurück. Das Hauptanliegen ist, „dieses Thema auf dem Hintergrund von Schrift und Tradition im Wandel stilistischen Ausdrucks als durchgehende Erscheinungsform innerhalb der europäischen Kunst zu erfassen“ (S. 9). Dabei wurde deutlich, daß „jedes einzelne Kunstwerk als lebendiger Ausdruck seiner Zeit betrachtet“ (S. 9) werden muß. Daher stellt der Verf. fest: „Im vorliegenden Fall werden mehr als bisher die geistige Umwelt und der Sitz im Leben berücksichtigt. Derart adäquate Beurteilung kann nur unter Heranziehung möglichst vieler Quellen erreicht werden, wie sie neben der Kunstgeschichte die Literaturgeschichte, Liturgiewissenschaft, Patrologie, Medizin- und Rechtsgeschichte sowie Volks- und Brauchforschung zu liefern vermögen“ (S. 9). – Die Hauptthemen sind: Thematische Einführung und ikonographischer Überblick; Formale Charakteristika und Darstellungsmodi der Maria gravida; Quellen des Gravida-Motivs; Das Gravida-Motiv in seiner thematischen Entfaltung; Verwandte Darstellungen der Maria gravida; Das Gravida-Motiv in der Barockzeit; Das Bild der Maria gravida und die Zeit der Aufklärung; Zur ikonographischen Herleitung des Gravida-Motivs; Theologische Begründung und kerygmatischer Gehalt; Ausblick und Zeugen der Moderne; Maria gravida am Isenheimer Altar des Matthias Grünewald. Sehr aufschlußreich erscheint auch das Verzeichnis der Bild-Denkmalen. – Aus den vielen interessanten Aspekten der ganzen Thematik sei beispielhaft herausgestellt die Frage nach der Herleitung des Gravida-Themas. Nach der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Einflüssen, worunter auch das östliche Marienbild der Blacherniotissa-Platytera genannt wird, heißt es: „Sie (d. h. Maria gravida) erweist sich als Glied einer langen ikonographischen Entwicklung, die bereits in zeitlich vor der Gotik liegenden Kunstdenkmälern ihre feste, bezeichnende Formulierung erhalten hat, wenn wir beispielsweise an Parenzo oder die Maximians-Kathedra erinnern und vor allem auch die am Beginn stehende episch-erzählerische Seite sehen. Hinzu tritt aber zur Ausgestaltung und Ausweitung als wesentlichster Faktor die geistliche Dichtung und mystische Geistigkeit zu Beginn des 14. Jahrhunderts mit ihren neuen religiösen, stark am Subjektiven orientierten Bedürfnissen und Empfindungen. Die neuen Andachtsbilder sind Ausdrucksformen, die sich zwar im Rahmen des biblischen Textes halten, sich dort sogar als ureigenste Illustrationen aus dem traditionellen Bilderkreis herausgebildet haben, dennoch aber nicht unmittelbare Themen im Text des Evangeliums sein müssen. Aus dem als dynamischer Ablauf gedachten Geschehnis der Schrift erfolgt dadurch die Isolierung zu einem statisch aufgefaßten Bildgeschehen, das zum Verweilen einlädt und zur Aufnahme theologischer, dogmatischer Explikationen und Spekulationen geeignet ist“ (S. 209).

E. Sauser, Trier

BOGNER, Gerhard: Das große Krippen-Lexikon – Geschichte, Symbolik, Glaube. Fotografische Ausstattung Paul Sessner. München: Süddeutscher Verlag. 1981. 208 Seiten mit 8 farbigen und 96 einfarbigen Abbildungen, Leinen mit Schutzumschlag. 68,- DM.

Das Phänomen „Krippe“ erscheint in diesem Werk als eine innige Verbindung von Gott und Mensch, als eine Darstellung der wahren Beheimatung des Menschen in Gott, als Ort des

wiedergewonnenen Paradieses. Diesen Grundgedanken drückt der Verfasser bereits in der Einleitung mit den Worten aus: „Daher schuf er (Gott) schließlich auch den Menschen sich zum Bilde als ein Gegenüber, mit dem er sprechen und das seiner Liebe antworten kann. Eine dieser Antworten ist die Krippe, eine Gegenschöpfung des Menschen, sein Bild Gottes und der Erde im Kosmos . . . Bei der Krippe fällt das Beginnen leicht. Was hier Arbeit ist, zhielt nicht auf Leistung und Fortschritt. Es geht um das Vollziehen und Wiederholen eines Geheimnisses, um ein Tätigsein auf seinem Weg der Erkenntnis. Manche Zeitgenossen weigern sich, die Krippe als ein Paradies, in dem wir alle vorkommen, anzuerkennen. Sie wollen die Grenze zwischen der weltlichen Wirklichkeit und der Wirklichkeit Gottes belassen. Sie finden Krippen romantisch, unglaublich, übertrieben sentimental und möchten nicht nur schauen, sondern auch begreifen. Aber gerade das, was sie verständlich finden, hindert sie, über den Krippenzaun zu steigen und das Paradies zu durchwandern . . . Wenn aber die Klugheit den Verstand dahin lenkt, der Krippe einen Platz einzuräumen, an dem nicht nur die Vernunft herrschen soll, wird sogar der schöne Satz von Carl Friedrich von Weizsäcker 'Vernunft ist die Wahrnehmung des Ganzen' noch überschritten. Irgendwann fängt es dann an, zu dämmern, daß das Licht aus der Geburt Christi mehr als Sonne, Mond und Sterne und höher als alle Vernunft ist“ (S. 10). – Diese Erfahrung wird in etwa auch ermöglicht durch das „Selbermachen“ der Krippe. Dazu stellt Bogner fest: „Wer eine Krippe macht, um darin Gott anzubeten, schafft nicht irgendein Gleichnis, sondern ein Bild Gottes auf Erden, das ihn verkündet. Der Mensch muß, da niemand beten kann ohne ein Bild vor seiner Seele, sich selber hingebend betätigen. Selber machen ist vor allem eine Frage der Hingabe und der Phantasie. Die Vorstellung dessen, was sein soll oder was man anderswo gesehen hat, ist die entscheidende Kraft . . . So wird die Leidenschaft vieler Krippenbauer und Krippenbesitzer verständlich. Ihr Selbermachen ist ein Machen des Selbst, eine Selbstverwirklichung durch das Kind in der Krippe. Bemerkenswert scheint in diesem Zusammenhang die Beobachtung, wie nur die ausgebildeten oder hochbegabten Künstler freie Figuren mit Ausdruck und Identität herzustellen vermögen, während die naiven, einfachen Schnitzer, Knetter oder Former von Figuren am Ende immer wieder sich selbst zum Ausdruck bringen. Dennoch überzeugen beide, die künstlerisch hochwertigen und die primitiven Produkte im Krippenland, wenn sie nur mit Hingabe gemacht wurden . . . Unsere Väter in der Krippengeschichte haben sich wohl am besten von ihrer Hingabe und Freude leiten lassen, wenn sie bei Altarbildern oder beispielhaften Krippen Anleihen nahmen. Deshalb sollten auch jene Krippenfreunde verstanden werden, die alte Figuren sammeln, pflegen und wieder aufstellen, denn auch darin drückt sich eine bestimmte Art des Selbermachens aus“ (S. 214 – 216, mit Auslassungen). – Das Werk umfaßt die Kapitel: Die Stationen der Krippe, der Bestand der Krippe, die Welt der Krippe, die Krippe im Haus. Im Anhang werden Lieder und Texte im Lexikon, Literaturhinweise und ein Stichwortverzeichnis wiedergegeben. – Es gäbe sehr viel zu würdigen an diesem Buch – nicht zuletzt das Frömmigkeitsgeschichtliche und Symbolische. Mit zum Bedeutsamsten gehören sicher die Glaubensaussagen. Darum zum Schluß die Worte: „Es ist gesagt worden, die Krippe sei ein Hilfsmittel zur geistlichen Pilgerfahrt an den Schauplatz der heiligen Geschichte Gottes mit den Menschen für solche Frommen, die nicht selbst dabei sein konnten oder an die historischen Stätten fahren können. Ein Mittel zur Einbildung also, wenn man das Wort in seinem guten Sinn versteht. Eine Information im lateinischen Ursprungssinn des Wortes, der als Einprägung in die Seele übersetzt worden ist. Es gilt, auf die Nachricht, die aus der Krippe kommt, zu hören. Es geht um einen Austausch von Sein. Irgendwann fing es an, bei jedem Krippenfreund, mit der Zuneigung zur Krippe und dem lautlosen Zwiegespräch, aus dem dann eine Liebe und vielleicht sogar Leidenschaft wurde. Es wird oft erst spät erkannt, daß nicht wir zur Krippe gegriffen haben, sondern die Krippenwahrheit uns ergriffen hat, und daß es sich nicht nur um religiöses Brauchtum handelt, sondern um die Vergegenwärtigung dessen, was sie zeigt: die Anwesenheit Gottes auf Erden“ (S. 213).

E. Sauser, Trier

- DIRNBECK, Josef: Hymnen der Kirche. Lateinische Texte und deutsche Nachdichtungen. Verlag Styria: Graz – Wien – Köln. 1978. 176 Seiten, geb.
 DIRNBECK, Josef – GUTL, Martin: Ich begann zu beten. Texte für Meditation und Gottesdienst. Verlag Styria: Graz – Wien – Köln. 1977. 109 Seiten, kart.
 DIRNBECK, Josef – GUTL, Martin: Ich wollte schon immer mit dir reden. Meditationstexte. Verlag Styria: Graz – Wien – Köln. 1980. 158 Seiten, kart.

Wem daran gelegen ist, daß ein kostbares spirituelles Erbe wie der Hymnenschatz der abendländischen Kirche auch heute geistlich fruchtbar wird, kann es nur begrüßen, wenn ein Schriftsteller unserer Tage sich darangibt, die besten poetischen Stücke aus der lateinischen liturgischen Tradition seinen Zeitgenossen in deutschen Nachdichtungen zugänglich zu machen. Die Art, wie Dirnbeck dies tut, läßt aufhorchen. Als Theologe versteht er es, sich hineinzuhören in die fromme Bekenntnissprache vergangener Generationen; als virtuoser Meister des Wortes gelingt es ihm, die in den alten Texten konzentrierte religiöse Erfahrung neu aufleuchten zu lassen in einer Sprache, die alle Patina abgestreift hat und aus der Mitte der Gegenwart kommt. Fast 60 Texte sind es, die in ihrer lateinischen Gestalt und ihrer deutschen Nachdichtung jeweils gegenübergestellt werden. Die Auswahl schöpft allerdings nicht bloß aus dem eigentlichen Hymnar des Stundengebetes, sondern bezieht auch andere poetische Genera der lateinischen Liturgie mit ein: Antiphonen (etwa *Asperges me*), Sequenzen (z. B. *Lauda Sion, Dies irae*), biblische Cantica, aber auch die Improprien des Karfreitags und das Exsultet der Osternacht. Berücksichtigt sind auch eher volksliturgische Texte wie die Lauretanische Litanei und die Elevationsgebete *Ave verum* und *Anima Christi*.

In einem Nachwort (S. 172 – 176) gibt Verf. Rechenschaft über das Warum und Wie seines Versuchs. Erworbenes Erbe bereichert: „Wer in arroganter Attitüde meint, die Tradition als etwas Verstaubtes, Überholtes und längst Erledigtes mißachten oder ablehnen zu dürfen, wird sich früher oder später bei seiner Armut überraschen.“

Als „Meditationsanregungen“ möchte Dirnbeck seine bisweilen sicher recht eigenwilligen Nachdichtungen verstanden wissen. Als solche werden sie auch im Gottesdienst, vornehmlich mit jungen Christen, hilfreich sein.

Dies gilt in noch stärkerem Maße von den ganz aus dem Geist und dem Sprachempfinden unserer Zeit geschaffenen Meditationsimpulsen, wie sie die beiden von J. Dirnbeck und M. Gutl gemeinsam herausgegebenen Publikationen anbieten. Hier wird die Botschaft vom Kreuz nicht um ihre Kraft gebracht. Sie wird weitergesagt: provokativ, zapackend, betroffen, gläubig, in einer „verdichteten“ Sprache, die auch Menschen unter die Haut geht, die dem kircheninternen Sprachgebrauch seit langem entwöhnt sind. Vor allem für Meditationsgottesdienste mit Jugendlichen eine willkommene Hilfe.

Andreas Heinz, Trier

CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT. Teilband 22: Walter Kern/Walter Kasper: Atheismus und Gottes Verborgenheit. Walter Kern/Yves Congar: Geist und Heiliger Geist. Raphael Schulte OSB: Zeit und Ewigkeit. Freiburg – Basel – Wien: Herder Verlag. 1982. 192 Seiten. Geb. 36, – DM.

Die neue Herder-Reihe begann 1980 und soll 30 Bände umfassen. Sie bietet eine für die moderne Welt offene Theologie und Geisteshaltung. Nachdem in dieser Zeitschrift die Teilbände 21 und 26 angezeigt wurden (vgl. TThZ 90 [1981] 331), soll hier der Teilband 22 kurz vorgestellt werden.

Der Innsbrucker Fundamentaltheologe Walter Kern, der sich schon mehrmals zum Unglauben geäußert hat, unterscheidet den doktrinären, den humanistischen oder postulatorischen, den semantischen und den am Theodizeeproblem leidenden „bekümmerten“ Atheismus. Der Tübinger Dogmatiker Walter Kasper, dessen großes Werk über Gott gleichzeitig erschien, nennt zunächst drei Modelle der theologischen Auseinandersetzung mit dem Atheismus, nämlich das apologetische, das dialogische und das dialektische Modell. Danach bespricht er die negative Theologie. Weiter befaßt er sich mit der Verborgenheit Gottes in seiner Offenbarung. Schließlich widmet er sich dem Thema: Atheismus und Gottesglaube im Streit um den Menschen. Zwei Elemente seiner Ausführungen verdienen besondere Beachtung. Zunächst die Feststellung: „Die Krise der gegenwärtigen Theologie besteht im Wegfall der *praeambula fidei*“ (S. 33). Sodann die Betonung, der Atheismus und der Gottesglaube seien auf das Gespräch miteinander verwiesen. Der Unglaube könne deutlich machen, daß der Gottesglaube in dieser Welt wesentlich ein fragender, suchender und angefochtener Glaube sei. Er habe zudem für das Gottesbild des Glaubens eine reinigende Funktion. Auch schärfe er die Verborgenheit Gottes ein. Umgekehrt werde der Glaube den Atheismus fragen, ob er nicht vorschnell bestimmte vielleicht defiziente Gestalten des Gottesglaubens mit diesem selbst identifiziere und ob er damit nicht viel zu schnell vermeine, über Gott, den Menschen und die Welt Bescheid zu wissen. Er werde speziell den humanistischen Atheismus fragen, wie er Grund und Sinn der menschlichen Freiheit retten wolle ohne Gott (vgl. S. 50).

Während Kern über den „Geist“ der Philosophen schreibt, skizziert Congar, dessen Buch über den Hl. Geist (Freiburg – Basel – Wien 1982) starke Beachtung findet, eine Theologie des Hl. Geistes, indem er u. a. die kritischen Einwände gegen die Rede vom Hl. Geist zur Sprache bringt.

Der Wiener Dogmatiker Raphael Schulte OSB geht in seinem Beitrag von Alltagserfahrungen aus, gibt dann einen geistesgeschichtlichen Überblick und betrachtet endlich Zeit und Ewigkeit im Horizont des christlichen Daseinsverständnisses.

H. Schützeichel, Trier

THEOLOGIE – GRUND UND GRENZEN. Festgabe für Heimo Dolch zur Vollendung des 70. Lebensjahres. Herausgegeben von Hans Waldenfels unter Mitarbeit von Helmut Pfeiffer und Klaus Rohmann. Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh 1982. 635 Seiten. Leinen. 98,- DM.

Prälat Heimo Dolch, der durch dieses Werk geehrt wird, studierte zuerst Physik und promovierte bei Werner Heisenberg. Von 1963 bis 1977 hatte er in Bonn den Lehrstuhl für Fundamentaltheologie, Religionsphilosophie und Grenzfragen zwischen Theologie und Naturwissenschaften. Er war Mitbegründer und von 1969 bis 1981 Leiter des Instituts der Görresgesellschaft für interdisziplinäre Forschung. Das alles macht es verständlich, daß zu den Autoren dieser Festschrift nicht nur Theologen, sondern auch Philosophen und Naturwissenschaftler gehören. Das Buch, für das Kardinal Volk ein Geleitwort schrieb, gliedert sich in sechs Abschnitte: I. Theologie als Grenzwissenschaft mit Beiträgen von Hans Waldenfels SJ, Max Seckler, Klaus Hemmerle, Heinz Schütte, Wilhelm Breuning und Wilhelm Keilbach. II. Theologische Grundfragen mit Beiträgen von Hans Jorissen, Werner Bröker, Raphael Schulte OSB, Leo Scheffczyk, Heinz Schürmann, Heinrich Fries und Ernst Dassmann. III. Im Grenzbereich der Theologie mit Beiträgen von Edouard Boné SJ, Franz Böckle, Paul Bormann, Harald Ludwig und Thomas Simons. IV. Grund- und Grenzfragen der Philosophie mit Beiträgen von Paul Weingartner, Georges Cottier OP, Hans Michael Baumgartner, Albert Menne, Werner Strombach und Rainer Specht. V. Im Grenzbereich von Naturwissenschaften und Technik mit Beiträgen von Karl J. Narr, August Meessen, Joseph Meurers, Alfred Schieb und Paul Koeßler. VI. Grenzgänger mit Beiträgen von Helmut Pfeiffer, Wilhelm Schneemelcher, Karl Delahaye, Gabriel Adriányi, Paul Mikat, Norbert A. Luyten OP, Heinz-Wilhelm Knapp und Klaus Rohmann. Den Abschluß bilden die Bibliographie Heimo Dolch, Biographische Daten und das Mitarbeiterverzeichnis.

Aus der Fülle des Gebotenen seien nur die Aufsätze der drei Fundamentaltheologen Waldenfels, Seckler und Fries hervorgehoben. Der Nachfolger Dolchs und jetzige Bonner Fundamentaltheologe Hans Waldenfels kennzeichnet die Fundamentaltheologie als Grenzwissenschaft, in der Grenzstreitigkeiten, Grenzziehungen und Grenzeröffnungen zu bedenken sind. Die Grenzstreitigkeiten beleuchtet er durch Hinweise auf G. Bruno, G. Galilei und Teilhard de Chardin. Die Grenzziehungen erläutert er an den drei Erfahrungsbereichen des Wissenschaftlichen, des Religiösen und des Christlichen. Die Grenzeröffnungen erklärt er an den Begriffen Dialog und Solidarität. Der Tübinger Fundamentaltheologe Max Seckler („Kritik, Krise, Kritizismus“) macht u. a. geltend, daß die Religion nicht nur Objekt, sondern auch Subjekt und Organ der Kritik ist, und daß der kritische Auftrag der Theologie in und gegenüber der eigenen Religion drei Funktionen umfaßt: Negation und Destruktion (negative Kritik), Kreativität und „Konstruktion“, Selbstkritik und Kritizismus. Der emeritierte Münchener Fundamentaltheologe Heinrich Fries handelt von der Autorität der Wahrheit als Autorität in der Kirche und meint mit der Wahrheit die Offenbarung Gottes, die in Christus ihren Höhepunkt besitzt. Dazu sei abschließend angemerkt: Helmut Pfeiffer, der ein Mitherausgeber der vorliegenden Festschrift ist und dazu einen interessanten Aufsatz über Epikurs Lehre vom Leben beigesteuert hat, veröffentlichte in der Reihe der Trierer Theologischen Studien die Abhandlung: Offenbarung und Offenbarungswahrheit. Eine Untersuchung zur Verhältnisbestimmung von personal-dialogischer Offenbarung Gottes und objektiver Satzwahrheit (Trier 1982).

H. Schützeichel, Trier

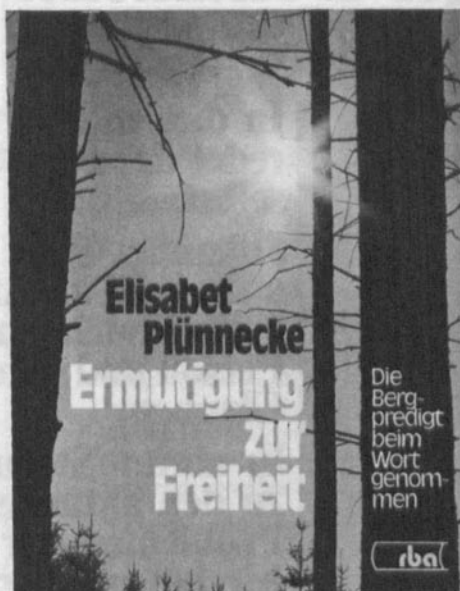
EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- ANTWEILER, Anton: Fortschritt und Entwicklungshilfe. Erwägungen zur Enzyklika Pauls VI. *Populorum Progressio*. Zeuge einer Epoche Band 8. Altenberge: Verlag für Christlich-Islamisches Schrifttum 1983, 64 Seiten, kart.
- ANTWEILER, Anton: Priesterangel, Gründe und Vorschläge. Zeuge einer Epoche Band 4. Altenberge: Verlag für Christlich-Islamisches Schrifttum 1982, 302 Seiten, kart.
- ARNOLD, Fritz: Der Glaube, der dich heilt. Zur therapeutischen Dimension des christlichen Glaubens. Reihe engagement. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1983, 147 Seiten, kart. 14,80 DM.
- AUER, Alfons / GLÄSSER, Alfred / GRÜNDEL, Johannes / HÖFFE, Otfried / HUIZING, Peter / KAUFMANN, Arthur / MIETH, Dietmar / TEICHTWEIER, Georg: Recht und Sittlichkeit. Hrsg. von Johannes Gründel. Studien zur theologischen Ethik Band 10. Freiburg: Herder Verlag 1982, 160 Seiten, kart.
- BENZERATH, Martin / SCHMID, Aloyse / GUILLET, Jacques: La Pâque du Christ Mystère de salut. *Mélanges offerts au P. F.-X. Durrwell pour son 70^e anniversaire*. Paris: Les Éditions du Cerf 1982, 320 Seiten, kart. 71,00 F.
- BISER, Eugen: Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums. Salzburg: Otto Müller Verlag 1982, 131 Seiten, kart., 19,80 DM.
- BOFF, Leonardo: Was kommt nachher? Das Leben nach dem Tode. Salzburg: Otto Müller Verlag 1982, 187 Seiten, kart., 29, – DM.
- BOSS, Gerhard: Ökumene an der Basis. Impulse für die Gemeinde. München: Don Bosco Verlag 1983, 148 Seiten, kart. 19,80 DM.
- BOXBERG, Maria: Leiden ein Grundproblem menschlicher Existenz. Zur buddhistischen Erlösungslehre. Studien 2. Altenberge: Verlag für Christlich-Islamisches Schrifttum 1981, 154 Seiten, kart.
- BROWN, Raymond E.: Ringen um die Gemeinde. Der Weg der Kirche nach den Johanneischen Schriften. Salzburg: Otto Müller Verlag 1982, 167 Seiten, kart. 29, – DM.
- DAUTZENBERG, Gerhard / MERKLEIN, Helmut / MÜLLER, Karlheinz (Hrsg.): Die Frau im Urchristentum. *Quaestiones Disputatae* Band 95. Freiburg: Herder Verlag 1983, 358 Seiten, kart. 64, – DM.
- DELP, Alfred: Gesammelte Schriften. Band 2: Philosophische Schriften. Hrsg. von Roman Bleistein. Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht 1983, 590 Seiten, geb. 60, – DM.
- FAUSER, Winfried SJ: Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung. Teil I: Die echten Werke. *Codices manuscripti operum Alberti Magni Pars I: Opera genuina*. Münster: Aschendorff Verlag 1982, 483 Seiten, Halbleder 142, – DM.
- FREYTAG, Heinz Helmuth: Glück und Höchster Wert. Widerspruch und Ausgleich. St. Augustin: Verlag Hans Richarz 1982, 167 Seiten, br. 24,80 DM.
- GEMEINDE OHNE PRIESTER – KIRCHE OHNE ZUKUNFT? Hrsg. von der Solidaritätsgruppe katholischer Priester der Diözese Speyer. Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht 1983, 144 Seiten, Pp. 22, – DM.

- GRUBER, Elmar: Im Himmel auf Erden. Betrachtungen zum Vaterunser. München: Don Bosco Verlag 1983, 128 Seiten, kart. 14,80 DM.
- GUILLET, Jacques: Was glaubte Jesus? Salzburg: Otto Müller Verlag 1982, 140 Seiten, kart. 26,- DM.
- HAAG, Ernst / LOHFINK, Norbert / RUPPERT, Lothar / SCHWAGER, Raymund: Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament. Hrsg. von Norbert Lohfink. Quaestiones Disputatae Band 96. Freiburg: Herder Verlag 1983, 256 Seiten, kart. 48,- DM.
- HORSTMANN, Johannes (Hrsg.): Und wer ist mein Nächster? Reflektionen über Nächsten-, Bruder- und Feindesliebe. Dokumentationen 5. Veröffentlichungen der Katholischen Akademie Schwerte. Schwerte: Katholische Akademie 1982, 191 Seiten, kart. 15,- DM.
- JAHRBUCH FÜR LITURGIE UND HYMNOLOGIE 26. Band 1982. Herausgegeben von Konrad Ameln, Waldtraut Ingeborg Sauer-Geppert und Alexander Völker. 280 Seiten. Beilage: Register der Beiträge zur Hymnologie in den Bänden 1 – 25. 96,- DM.
- LODUCHOWSKI, Heinz: Kreativ-kommunikativ Religion unterrichten. Band III von Schöpferische Selbstmitteilung. Christliche Strukturen in der modernen Welt Band 29. Essen: Ludgerus Verlag 1982, 192 Seiten, kart.
- MEIER, Erhard: Struktur und Wesen der Negation in den mystischen Schriften des Johannes vom Kreuz. Studien 3. Altenberge: Verlag für Christlich-Islamisches Schrifttum 1982, 188 Seiten, kart.
- NIGG, Walter: Mary Ward. Eine Frau gibt nicht auf. München: Don Bosco Verlag 1983, 148 Seiten, kart. 12,80 DM.
- PLÜNNECKE, Elisabeth: Ermutigung zur Freiheit. Die Bergpredigt beim Wort genommen. Stuttgart: Religiöse Bildungsarbeit 1983, 75 Seiten, geb. 19,80 DM.
- RONIG, Franz: Der Dom zu Trier. Die Blauen Bücher. Königstein: Karl Robert Langewiesche Verlag 1982, 83 Seiten, Pp. 18,- DM.
- SCHWAIGER, Thomas: Vom Leben zum Fest. Jugendpastorale Arbeitshilfen für die Fasten- und Osterzeit. München: Don Bosco Verlag 1983, 104 Seiten, kart. 14,80 DM.
- SCHWARZ, Roland: Bürgerliches Christentum im Neuen Testament? Eine Studie zu Ethik, Amt und Recht in den Pastoralbriefen. Österreichische Biblische Studien Band 4. Klosterneuburg: Österreichisches Katholisches Bibelwerk 1983, 226 Seiten, kart. 36,- DM.
- SIRCH, Bernhard: O Gott, komm mir zu Hilfe. Das immerwährende Gebet bei Johannes Cassianus. St. Ottilien: Eos Verlag Erzabtei 1983, 60 Seiten, kart. 3,80 DM.
- VIRT, Günter: Epikie – Verantwortlicher Umgang mit Normen. Eine historisch-systematische Untersuchung. Tübinger Theologische Studien Band 21. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1983, 300 Seiten, kart. 48,- DM.
- WINLING, Raymond: La théologie contemporaine (1945 – 1980). Paris: Éditions du Centurion 1983, 480 Seiten, kart.

Im März neu erschienen!



Elisabet Plünnecke zeigt auf, was die Bergpredigt uns heute und jetzt zu sagen hat. Sie befreit die Bergpredigt von dem negativen Image und dem „theologischen Ballast“, der sich durch die Jahrhunderte auf sie gehäuft hat. Sie entdeckt sie für den heutigen Menschen neu und läßt sie so für ihn „brauchbar“ werden.

Indem Elisabet Plünnecke unvoreingenommen an die Bergpredigt herangeht, hilft sie Vorurteile abbauen und schafft uns einen neuen Zugang zum Beispiel zu den Seligpreisungen und dem „Vater unser“, um nur zwei wichtige Passagen zu nennen. Das Buch will erreichen, daß uns die Bergpredigt mit ihren Unterscheidungen und Forderungen verständlich wird und anspricht. In ihrem Vorwort schreibt die Autorin: „Die Gedanken dienen keiner Tendenz, sondern möchten zeigen, wie einen gegenwärtigen Menschen, Laien, die Bergpredigt trifft. Ein Selbstgespräch, das zum Dialog mit der Bergpredigt reizen möchte.“

76 Seiten, geb. 19,80 DM

Zeitgemäße Verkündigung in Jugendgottesdiensten braucht eine intensive Vorbereitungszeit, die heute den meisten Seelsorgern fehlt. In diesem Buch wird eine Auswahl von Jugendgottesdiensten aus der praktischen Arbeit angeboten, die einerseits den Ablauf der Liturgie kaum verändern, andererseits durch „originelle“ Mittel die Verkündigungstexte plastisch und verstehbar machen. Großer Wert wird auf die Ausführung durch Jugendliche selbst gelegt. Jedoch sind mit den angebotenen Texten und Ideen auch Predigten möglich.

Dank seiner Hinweise und Liedsammlung ist das Buch in Liturgieausschüssen und Jugendkreisen leicht zu handhaben und eine echte Hilfe für alle Seelsorger.

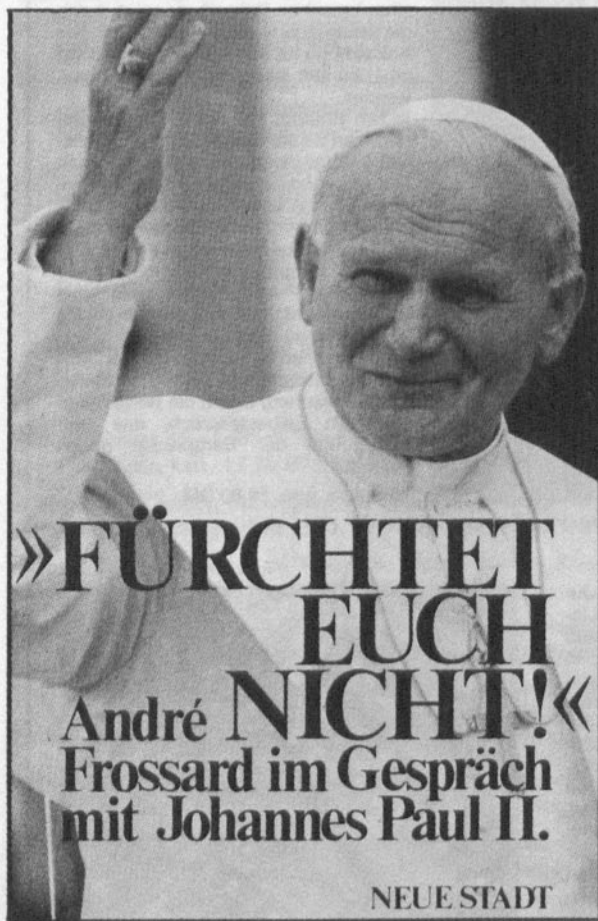
104 Seiten, geb. 22,50 DM.



Religiöse Bildungsarbeit Stuttgart GmbH – Verlag
Möhringer Straße 87 B, 7000 Stuttgart 1

Ein einzigartiges Dokument!

Aus der Feder von André Frossard.



ISBN 3-87996-145-X,
DM 32,—

**VERLAG
NEUE STADT**
Gleißnerstraße 87
8000 München 83
Tel. 089 / 40 50 81

»Johannes Paul II. ist ein Hirte, der zu seiner Herde kommt. Das gelingt ihm auch mit diesem Dokument.«
(Die Bunte Illustrierte)

»Ein sensationelles Buch mit und über Papst Johannes Paul II.« (KIPA)

»Das Buch ist mit respektvoller Sympathie und Bewunderung vor dem Menschen Wojtyla geschrieben, ohne sentimental und rührselig zu sein.«
(Bayerischer Rundfunk)

In diesem Buch redet der Papst selbst.

Johannes Paul II. antwortet auf die Fragen nach seiner Person und seinem Glauben.

Er nimmt Stellung zu den aktuellen Problemen der Kirche und der Welt.

»Eine persönliche Synthese der Gedankenwelt Johannes Paul II., die man mit Freude entdeckt.«
(La Croix)

»Keine abstrakt vorgetragenen Theorien. Ein Echo auf das, was wir lesen, finden wir in uns selbst.«
(Le Figaro)

»Das erste Mal, daß sich ein Papst direkt an seine Zeitgenossen wendet, nicht mit einer Enzyklika, sondern mit einem ausführlichen Gespräch.«
(Corriere della sera)

»Dieses Buch zeigt einen Mann der Kirche, der aus seinem tiefen Glauben heraus versucht, die katholische Lehre transparent zu machen für die moderne Welt.«
(Sender Freies Berlin)

»Das 'Innenbild' Johannes Paul II. Ein Buch für jeden, der mehr über diesen Papst wissen möchte, als in den Tageszeitungen oder in den Illustrierten steht.«
(Wiener Kirchenzeitung)

»Karol Wojtyla—wie er ganz er selbst ist. Ein schönes Buch. Man kan es auch weiterschenken, denn es sieht gut aus.«
(Radio Vatikan)

Bibeltexte neu erschließen:

Georg Strecker / Udo Schnelle

Einführung in die neutestamentliche Exegese

(UTB/Uni-Taschenbücher 1253). 156 Seiten, Kunststoff DM 17,80

Dieses Buch stellt die exegetischen Methoden vor, die heute in der neutestamentlichen Wissenschaft anerkannt sind, und leitet zu ihrer Anwendung bei der Auslegung des Neuen Testaments durch praktische Beispiele und Aufgaben an. Die ausgeführten *Übungsvorschläge* sind in jahrelanger Unterrichts- und Vorlesungspraxis erprobt worden, so daß das Werk besonders als Begleitbuch für neutestamentliche Proseminare verwendet werden kann.

Nicht nur Theologiestudenten, sondern auch Pfarrer, Religionslehrer und Bibelleser sind angesprochen, die sich über den gegenwärtigen Stand der neutestamentlichen Exegese informieren lassen wollen. Sie erhalten sowohl einen Einblick in die aktuelle Diskussion als auch in die Probleme, die bei der Übertragung des neutestamentlichen Textes in die Verkündigungssituation entstehen.

Wolfgang Schneider

Taschen-Tutor Hebräisch

100 Karten, Klebebindung DM 28,-

Der Taschen-Tutor ist ein neuartiges, auf lernpsychologischen Erkenntnissen aufgebautes didaktisches Instrument für die Einzel- und Gruppenarbeit. Er ist ein Arbeitsbuch in Karteikartenform und läßt sich durch eigene Karten individuell ausbauen. Er bietet Lernhilfen zum Einüben und Überprüfen des Gelernten.

Der Taschen-Tutor Hebräisch wendet sich an Theologen, z.B.

- Pastoren, die nicht immer nur nach Übersetzungen predigen möchten,
- Teilnehmer eines alttestamentlichen (Pro-) Seminars,
- Examenskandidaten vor der 1. oder 2. Prüfung

und will ihnen praktische Hilfen für den sprachlichen Zugang zu den Texten der hebräischen Bibel geben.

Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen und Zürich

Jetzt 2. Auflage:



Alfred Läßle

Deutschland, deine Wallfahrtsorte

Das farbige Panorama der deutschen Wallfahrtsorte. Über 60 Pilgerstätten werden in Wort und Bild vorgestellt: Entstehung, Geschichte und heutige Form der Wallfahrt und des Ortes; kunstgeschichtliche Bedeutung; Rundgang durch den heiligen Bereich; alle Texte werden ergänzt durch herrliche Farbfotos. In einem Kurzlexikon werden weitere 100 Wallfahrtsorte aufgeführt.

176 Seiten, Großformat, durchgehend farbig

broschierte Ausgabe:

DM 19,80

gebundene Ausgabe:

DM 28, –

Pattloch

PAUL PATTLOCH VERLAG GMBH & CO. KG
POSTFACH 549
TELEX: 4 188517, TELEFON: 06021/2 1277
8750 ASCHAFFENBURG

CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT

30 Themenbände
vollständig



*Bestellen Sie
jetzt zum
Vorzugspreis von
900.-DM*

**Enzyklopädische Bibliothek
in 30 Teilbänden**

Herausgegeben von Franz Böckle,
Franz Xaver Kaufmann, Karl Rahner,
Bernhard Welte in Verbindung mit
Robert Scherer

**Sie sparen 150,- DM
Subskription:
Bis zum 30.6.1983**



Fatima

»Und es wird Frieden
sein, wenn man
meine Bitten erfüllt«



Fatima

»Und es wird Frieden sein,
wenn man meine Bitten erfüllt«

13. Mai 1917: 1. Erscheinung der Mutter Gottes in Fatima
13. Mai 1981: Attentat auf Papst Johannes Paul II.
**13. Mai 1982: Papst Johannes Paul II. pilgert
zum Dank für seine Genesung
nach Fatima**

Ein einmaliger Farbbildband – sämtliche Bilder
wurden neu aufgenommen – alle Texte wurden
von Autoren verfaßt, die entscheidend
zur Ausbreitung der »Fatima-
Bewegungen« beitrugen.

144 Seiten, durch-
gehend illustriert,
Großformat, gebunden
DM 28, –
broschiert
DM 19,80

Mit einer Dokumentation
des Papstbesuches
vom 13. Mai 1982

»Nun breite deine Hände aus«

Lourdes

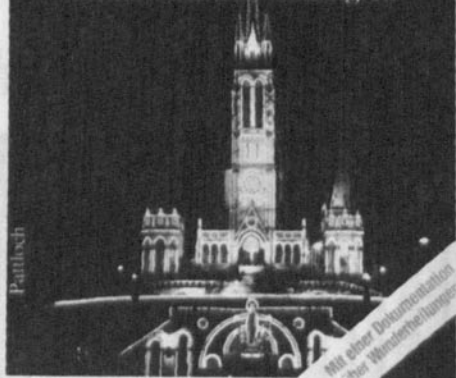
**Die große farbige Dokumentation
über den Marien-Wallfahrtsort mit
einem Anhang über den Eucharisti-
schen Weltkongreß.**

Eine bleibende Erinnerung für alle Pilger –
ein Erlebnisbericht für jeden Gläubigen: Die
große Bildreportage mit einer Fülle aller-
neuester Farbfotos, mit informativen Texten
und dokumentarischem Material über Lourdes
und den Weltkongreß. Inhalt: Lourdes –
Geschichte und Gegenwart. Der heilige Be-
reich und die Sehenswürdigkeiten. Leben und
Persönlichkeit der Bernadette Soubirous.
Lourdes – Ort gläubiger Marien-Verehrung
und seine Pilger.
Dokumentation: Wunderheilungen.

144 Seiten, farbig, broschiert, DM 19,80
gebunden DM 28, –

»Nun breite deine Hände aus« Lourdes

Mit einem Anhang über den
Eucharistischen Weltkongreß



Mit einer Dokumentation
der Wunderheilungen

Pattloch

PAUL PATTLOCH VERLAG GMBH & CO. KG
POSTFACH 549
TELEX: 4 188517, TELEFON: 06021/2 1277
8750 ASCHAFFENBURG

Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz
Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte. Begründet von Joseph Lortz,
weitergeführt von Peter Meinhold (Band 81–104), herausgegeben von Peter Manns

Hans-Joachim Gänssler: Evangelium und weltliches Schwert

Hintergrund, Entstehungsgeschichte und Anlaß von Luthers Scheidung Zweier Reiche oder Regimente.

Bd. 109. 1983. VII, 164 S., kt. DM 48,—

ISBN 3-515-03866-3

Die Diskussion um Luthers Zwei Reiche geht weitgehend noch von der Annahme aus, daß es sich bei Luther um eine fest umrissene Lehre gehandelt habe. Dabei wird jedoch meist übersehen, daß Luther vor und nach seiner Obrigkeitsschrift von 1523 zur Unterscheidung von geistlichem und weltlichem Reich oder Regiment, von Reich Gottes und weltlicher Gewalt und von Evangelium und weltlichem Schwert unterschiedlich Stellung genommen hat. Die hier erstmals versuchte Einordnung der Stellungnahmen Luthers in einen theologisch-biographischen und einen regional-ideengeschichtlichen Kontext kommt zu dem Ergebnis, daß Luthers Rede von den Zwei Reichen zwar mehr ist als ein Erteilen von situationsbedingten Ratschlägen, jedoch nicht als Lehre zu verstehen ist. Eine Anwendung der "Zwei-Reiche-Lehre" Luthers auf die Gegenwart muß daher neu überdacht werden.

Paul Warmbrunn: Zwei Konfessionen in einer Stadt

Das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548 bis 1648.

Bd. 111. 1983. Ca. 370 S., Ln. ca. DM 98,—

ISBN 3-515-03782-9

Bei der Suche nach Frühformen religiöser Toleranz fällt den Reichsstädten eine Schlüsselrolle zu, weil in ihnen nach Art. 27 des Augsburger Religionsfriedens das katholische und das Augsburger Bekenntnis nebeneinander bestehen durften. Die vorliegende Untersuchung vergleicht das Zusammenleben der Konfessionen in Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl. In diesen Städten wurde 1648 als Sonderregelung die "numerische" Parität, d. h. die Besetzung des Rats und der städtischen Ämter mit ebensovielen Katholiken wie Protestanten, eingeführt. Es werden die Entstehungsbedingungen der Bikonfessionalität zwischen 1548 und 1555 und deren Auswirkung auf die Zusammensetzung und Politik des Stadtreiments aufgezeigt, sowie verschiedene Bereiche reichsstädtischen Lebens dargestellt. Bisher unbenutztes Quellenmaterial aus den betreffenden Stadtarchiven belegt, daß trotz der zahlreichen Konflikte die Entstehungs- und Existenzbedingungen für echte, gelebte Toleranz in den paritätischen Reichsstädten besonders günstig waren.

Alexandre Ganoczy/Stefan Scheld: Die Hermeneutik Calvins

Geistesgeschichtliche Voraussetzungen und Grundzüge.

Bd. 114. 1983. Ca. 300 S., kt. ca. DM 58,—

ISBN 3-515-03865-5

Johannes Calvin (1509–1564) gehört neben Martin Luther (1483–1546) zu den einflußreichsten Reformatoren der Kirche. Seine theologischen Hauptleistungen sind die zusammenfassende Darstellung des christlichen Glaubens und die Auslegung nahezu aller Schriften des Alten und Neuen Testaments. Während seine Glaubenslehre schon in vieler Hinsicht untersucht wurde, liegen vergleichbare Arbeiten über seine Lehre von der Schriftauslegung (Hermeneutik) nicht vor. Das Eingehen auf letztere schließt also eine Lücke in der Calvin-Forschung. Außerdem leistet die Auseinandersetzung katholischer Forscher mit einem Herzstück der Theologie des Genfer Reformators einen Beitrag zur ökumenischen Theologie.

In ihm kommen die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen des calvinischen Auslegungssystems, dessen Grundzüge und fragwürdige Aspekte zur Sprache. Auf spätmittelalterliche und humanistische sowie reformatorische Reflexionen zur Schriftinterpretation vor und neben Calvin wird ebenso Bezug genommen wie auf die typisch calvinische Liebe zum Nutzen, zur Einfachheit, Wissenschaftlichkeit, Aktualität und Lehrhaftigkeit der Auslegung. Aus kontroverstheologischer Sicht erscheint Calvins Verständnis der göttlichen Gnadenwahl, des Glaubens, der Werke, des Petrusamts und des Abendmahls besonders aufschlußreich. Es zeigt sich nämlich, daß eine Auslegung, die den Sinn der Schrift wirklich trifft, nur im Rahmen eines Denkens möglich ist, das Wissenschaftlichkeit, Traditionsverbundenheit und Kirchlichkeit integral berücksichtigt.

Leonard Holtz

Die Mitte des Menschen

Herz-Jesu-Meditation in Geschichte und Gegenwart

204 Seiten, 8 schwarzweiße und 5 vierfarbige Bildtafeln, 12 x 18 cm, Pappband, 29,80 DM

Auf der Suche des heutigen Menschen nach der Mitte will dieses Buch die Dimension des Herzens aufweisen, Anleitung zu einer zeitgemäßen Herz-Jesu-Meditation geben und zur Auseinandersetzung mit dieser Form christlicher Frömmigkeit provozieren. Ein Überblick über die Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung konfrontiert mit Texten der Heiligen Schrift, der Vätertheologie, der mittelalterlichen Mystik und der Herz-Jesu-Frömmigkeit der letzten Jahrhunderte. In einem eigenen Teil sind ausgesuchte Texte, Lieder und Gebete aus Geschichte und Gegenwart zusammengestellt und die Anrufungen der Herz-Jesu-Litanei zur Meditation aufgeschlossen.



Paulinus-Verlag
Fleischstraße 62–65
Postfach 30 40
5500 Trier

Ein hervorragender Geschenkband

Der Mann aus Assisi

Text: Walter Nigg

Bilder: Toni Schneiders

132 Seiten, farb. Bilder 29,50 DM

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.

Lothar Heiser

Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres

428 Textseiten, 32 Bildtafeln, Leinen,
58,- DM. Band 20 der Reihe Sophia.
Quellen östlicher Theologie.

Das Werk von Lothar Heiser ist ein profunder Weg zu den Quellen der Marienfrömmigkeit des christlichen Ostens, der auch für die Kirche des Westens von großer Bedeutung ist. Der Autor stellt umfänglich heraus, daß Marienfrömmigkeit nur lebendig und fruchtbar bleibt, wenn sie auf die Christus-Verkündigung der Kirche bezogen ist. 32 Ikonentafeln in Farbe strahlen trotz aller reichen Variation den einzigartigen Atem ihrer Christusbezogenheit aus.



Paulinus-Verlag
Fleischstraße 62–65
Postfach 30 40
5500 Trier

Peter Krämer/Johannes Mohr
Charismatische Erneuerung der
Kirche

Chancen und Gefahren

153 Seiten, 8°, kart., 16,80 DM

ISBN 3-7902-0100-6

Mit den „Pfingstkirchen“ begann ein geistiger Aufbruch, der als charismatische Erneuerung bezeichnet wird. Hier geht es um die historische Analyse und um die kirchenrechtliche Wertung. Die Verfasser erarbeiten wichtige Aspekte, die für die charismatische Erneuerung von Bedeutung sind und zur uneingeschränkten Annahme in der Kirche beitragen können. Ferner werden Wesen und Struktur der Kirche erörtert mit dem Ziel, Kriterien und Maßstäbe zur Abgrenzung innerkirchlicher Aufbrüche gegenüber sektenhaften Gruppierungen zu gewinnen.



Paulinus-Verlag
Fleischstraße 62–65
Postfach 30 40
5500 Trier

Priesterliche Freundschaft bei Augustinus

Professor DDr. Bernhard Lorscheid zur Vollendung des 70. Lebensjahres

Freundschaft gehört zu den ureigenen Kräften des Lebens, Denkens und Fühlens des heiligen Augustinus. Diese so kennzeichnende Kraft hat ihn zeit seines Lebens nie verlassen – Augustinus wäre nicht mehr Augustinus gewesen, hätte er auch nur einmal diesen Drang zu lieben und geliebt zu werden verleugnet. So konnte es geschehen, daß der greise Bischof von Hippo mit seinen 70 Jahren nach so vielen Läuterungen seines Denkens und Fühlens sich dennoch zu den herrlichen Worten bekannte: „Was tröstet uns in diesem menschlichen Zusammenleben voll Irrtum und Sorge mehr als ungeheuchelte Treue und gegenseitige Liebe von wahren und guten Freunden?“ (Civ. Dei 19, 8). – Worauf Augustinusforscher immer wieder verwiesen haben – an ihrer Spitze Venantius Nolte in seiner grundlegenden Studie „Augustins Freundschaftsideal in seinen Briefen“ (Cassiciacum Bd. VI, Würzburg 1939) – , das hat diesbezüglich T. J. van Bavel in dem köstlichen Buch „Christ in dieser Welt – Augustinus zu Fragen seiner und unserer Zeit“ (Würzburg o. J.) zusammenfassend in die Worte gefaßt: „Nicht ohne Überraschung stellt man fest, daß dieser Mann kaum je allein war. Immer hatte er Menschen um sich. Augustinus ist ohne Freunde und ohne Freundschaft nicht vorstellbar. Er lernte das Sprechen in der Umgebung plaudernder Erwachsener, das Scherzen von lachenden Gesichtern und das geistreiche Gebaren von Spielkameraden. Eine Freundschaft konnte ihn die Hälfte seiner Seele verlieren lassen, und allein durch die Freundschaft konnten seine Wunden genesen. Er gestand selbst, daß er unmöglich ohne Freunde glücklich sein könnte. Freundschaft blieb für ihn stets die tiefste Leidenschaft seines Geistes. Darin hat sich im Laufe der Jahre bei Augustinus nichts geändert. Selten überlegt er allein, stets spricht er, diskutiert er mit Freunden. Unter seinen Werken ist kein einziges, das nicht direkt oder indirekt eine Antwort auf eine Anfrage ist, die durch andere an ihn erging, mag es sich nun um ein Gespräch, eine Predigt, einen Brief, einen Traktat oder um ein Buch im heutigen Sinn des Wortes handeln. Wahrscheinlich zeigt sich darin auch etwas vom angeborenen Zusammengehörigkeitsgefühl der Afrikaner. Daher ist Augustins Werk reich an Erwägungen über Gemeinschaft und Freundschaft“ (S. 22).

Aus der Fülle der Worte des Kirchenvaters zu Freundschaft und Freundesliebe seien beispielhaft zunächst einige hier wiedergegeben.

Schon als Knabe beteuerte er seine Sehnsucht nach Freundschaft. Das erste Buch der *Confessiones* hat dies so wiedergegeben: „Irren wollte ich mich nicht. Ich hatte ein treffliches Gedächtnis und lernte, mich gut auszudrücken. Freundschaft tat mir wohl, dem Schmerz, der Erniedrigung, der Unwissenheit suchte ich auszukommen“ (I, 20, 31). – Für diese freundschaftlichen Anfänge steht auch das einstweilen schon beinahe geflügelte Wort, wenn von Freundschaft bei Augustinus gesprochen wird: „Und

was war es, was mich erfreute, wenn nicht zu lieben und geliebt zu werden?“ (Conf. 2, 2). – An einer anderen Stelle bekennt er für diese Zeit: „Und was anders war es, das mich immer mehr an meine Freunde fesselte: So lieb und schön war es miteinander reden und gemeinsam lachen, sich gegenseitig freundlich und gefällig sein, gemeinsam schöne Bücher lesen, miteinander scherzen und sich Achtung schenken, bisweilen auch mit Worten streiten, ganz ohne Haß, so wie man wohl mit sich selber streiten mag, einander lehren und voneinander lernen, Sehnsucht haben, wenn einer weggegangen, ihn, wenn er wiederkam, mit Jubel begrüßen und so auf mannigfache Weise Liebe und Gegenliebe aus dem Herzen strömen lassen durch Mund und Zunge und Auge und durch tausend freundlich liebe Gesten, wie in Glut die Seelen tauchen und eines aus den vielen machen“ (Conf. 4, 8). – Sehr bald stellte sich bei Augustinus auch die Freundschaft im Hinblick auf einen besonderen Freund ein, so daß wir nun jener doppelten Form freundschaftlicher Liebe begegnen, die auch für sein späteres Leben von großer Bedeutung sein wird: Freundschaft im Kreise von vielen Freunden und Freundschaft in Form von ganz besonderer, persönlicher Freundschaft.

In den *Confessiones* 4, 4 heißt es: „Ich hatte mir in der Gemeinsamkeit unserer Studien einen innigst lieben Freund gewonnen, gleichaltrig mit mir und, wie ich, in schönster Jugendblüte stehend. Als kleine Knaben waren wir miteinander aufgewachsen, gemeinsam waren wir zur Schule gegangen, gemeinsam hatten wir gespielt. Aber damals war er mir nicht so Freund gewesen wie später, obwohl auch dann noch unsere Freundschaft nicht war die echte Freundschaft . . . und doch war diese Freundschaft uns gar süß, gereift in der Sonnenwärme gleicher Neigung. An meiner Seite wandelte er Irrwege des Geistes und meine Seele vermochte nicht mehr ohne ihn zu sein.“ – Als dann dieser „innigst liebe Freund“ starb, schildert Augustinus die dadurch entstandene Situation so: „Trefflich hat einer gesagt von seinen Freunden: Die Hälfte meiner Seele. Auch ich wurde nun gewahr, daß meine Seele und seine Seele nur eine einzige gewesen waren in zwei Körpern. Und deshalb war mir das Leben zum Abscheu, weil ich nicht hälftig leben wollte“ (Conf. 4, 6).

Alle seine Erfahrungen mit den Freundschaften überschauend und zugleich wertend hält der Kirchenvater schließlich fest: „Zwei Dinge sind notwendig in dieser Welt: das Leben und die Freundschaft. Beiden müssen wir große Bedeutung beimessen, wir dürfen sie nicht geringachten. Das Leben und die Freundschaft sind naturgegebene Güter. Gott hat den Menschen erschaffen, daß er sei und lebe: das ist das Leben. Aber damit der Mensch nicht allein sei, muß es die Freundschaft geben“ (S. Denis 16, 1).

So sehr nun Augustinus von den verschiedensten Seiten her die Freundschaft als ausgesprochen lebensnotwendig betrachtete, für sich und für andere, für seine Person, auch als er Bischof geworden war, wie für die Priester, in deren Mitte er als Hirte weilte, so sehr sah er, auf Grund eigener Erfahrungen, darin auch eine große Gefahr. Diese bestand für ihn darin, daß der Mensch gerade im Genuß freundschaftlicher Liebe das Doppelgebot von Gottes- und Nächstenliebe nach Mattäus 22, 5 außer Kraft zu setzen vermag und zwar in dem Sinne, daß er in der Liebe zum Freund die Liebe zu Gott hintansetze oder gar vergesse. So könnte es geschehen, daß der Freund von Gott wegführe. Angesichts dieser tragischen Möglichkeit nun beginnt der Kirchenvater ganz

unmißverständlich den Gedanken zu entwickeln, daß Freundschaft nur dann echt und gut sei, wenn sie Pfad wird zur Gottesliebe. Das heißt: Der Freund liebt den Freund um Gottes willen. Berühmt wurde unter anderem für diesen Gedanken das Wort in den *Confessiones*: „Selig, wer Dich liebt und den Freund in Dir“ – „*Beatus qui amat te et amicum in te*“ (4, 9). – Für die Frühzeit dieser Einordnung von Gott und Freund führt Venantius Nolte treffend aus: „Von hier aus, also von Gott aus, muß nun in der Liebe alles erfaßt werden: wir selbst, der Nächste und alle Dinge. Es ist diese ordnende Liebe gleichsam eine Rückkehr von Gott zur Welt, d. h. alle Dinge bekommen ihren Platz dort, wo sie Gott haben will. Denn nur hier erfüllen sie ihre Aufgabe, zu Gott zu führen. Der Nächste muß auch so eingeordnet, d. h. geliebt werden. Der Mensch verläßt seinen Standpunkt und stellt sich auf den des Ewigen, er hat sich selbst verleugnet und behandelt alles andere als Sache, die er ordnend liebt, also auch den Nächsten. Diesen geht also kein amor, der appetitus wäre, an. Man sucht ja den Nächsten nicht an sich, sondern ordnet ihn nur ein. In der Liebe wird der Nächste nicht konkret erfaßt – als Freund . . . – sondern schon vor ihr. Er ist nur mein Nächster, weil er in dieselbe Relation zu Gott gestellt ist wie ich selbst. Nur wenn ich diese Relation zum Nächsten gelten lasse und dieser seinerseits auch sie erfaßt und mich so liebt, dann ist die wahre Liebe gegeben und mit der Liebe auch die Freundschaft¹.“ Etwas später führt Nolte dann aus: „Denn erst die klare Einstellung auf die *res divinae* bringt die Vollkommenheit in der Freundschaft. . . . Man sieht, Augustinus steht auf dem festen Standpunkt: Nur im Ewigen, Unvergänglichen ist das Irdische, das Vergängliche zu fundieren. Auch die Freundschaft gehört zu den *res humanae* und gewinnt nur dann Sinn und Bestand, wenn sie auf das Ewige bezogen wird . . . Von hier aus kann man das Leben ordnen, und zwar in der einzig objektiven Ordnung . . . Gott haben Augustin und Martianus nun gefunden und in ihm die Möglichkeit, auch die *res humanae* richtig zu erfassen, so daß in ihnen auch die *consensio* sein könne. In dieser Gemeinschaft können sie jedem Ding seinen Platz zuweisen, der ihm zukommt . . . Vor allen Dingen können sie in der gegenseitigen Liebe die rechte Ordnung wahren. Denn auch die Freundesliebe, die den Freund sucht *propter se*, ist eine verkehrte Liebe, das *propter se* kommt dem Geschöpfe nicht zu, sondern nur Gott, dem Urgrund aller Dinge. Von hier aus verliert jedes Geschöpfliche seine Selbständigkeit, es hat nur seinen Wert *propter deum*. In deo, *propter deum* kann der Mensch nur recht geliebt werden: *nec hominem recte diligere noverit, quisquis eum non diligit, qui hominem fecit*.“ – Es darf bei all diesen Gedankengängen nicht übersehen werden, daß Augustin in Überwindung seiner früheren, ungeordneten Freundschaft sehr intellektuell hier „Ordnung“ zu schaffen sucht und daß ihm dabei Vorstellungen der antiken Philosophie zu Hilfe kommen. Nolte hat diesen Tatbestand so beschrieben: „Platon hat in seinem *Symposion* klassisch die antike Art der Liebe beschrieben, die auch kein amor, *qua appetitus* ist, sondern vielmehr eine intellektuelle Leistung, denn es ist ein Erkennen des Schönen im Nachbild, und von hier aus beginnt der Aufstieg zum Urbild, zur *Uridee* des Schönen. Dieses Letzte liebt man eigentlich im Freunde, in dem das Schöne in der Tugend hervorleuchtet, denn Tugend allein trägt in sich die Verbindung mit dem letzten Gut und führt zu ihm, ja sie ist

¹ V. NOLTE: Augustins Freundschaftsideal in seinen Briefen – Unter Hereinbeziehung seiner Jugendfreundschaften gemäß den Philosophischen Schriften und den *Confessiones*. (Cassiciacum Bd. VI), Würzburg 1939, S. 41 f.

es selbst. Das ist der Grundpfeiler einer echten Freundschaft. Die Philosophie ist dann die Weisheit, in der sich die Freundesseelen finden, um die Schönheit als solche zu schauen, in der Liebesgemeinschaft. Durch sie bleibt alles Ungerechte fern, jedem Ding wird sein Platz zugewiesen, der ihm gehört. So ist bei Aristoteles die Freundschaft an sich keine Tugend, sondern setzt diese vielmehr voraus. Freundschaft ist ihm gerade eine Ergänzung der Gerechtigkeit, die jedem das Seine zuteilt. Also auch hier nicht ein Erfassen des Freundes als konkrete Person, als Begehrenswertes an sich, sondern nur in der Relation zu dem letzten Gut².“ Von da auf Augustin verweisend fährt dann Nolte fort: „Auch der Mensch, der Nächste, muß als Teil behandelt werden, d. h. der Taxis (Ordnung) eingegliedert werden. Und das ist der echte Eros, die echte Liebe. An dem Nächsten muß man sich aufschwingen zum Ursprung aller Ordnung. Bietet mir der Nächste dieses, dann verbindet sich meine Seele mit ihm zur Freundschaft, er hilft mir ja das höchste Gut zu schauen. Der Weise ist so nicht ohne Freunde, er ist von Natur aus für sie empfänglich. Er bemüht sich, wahre Freunde zu suchen und ein rechter Freund zu sein: eben Führer und Hilfe in der Katharsis . . . Die Liebe zu Gott in diesem Sinne geht in Schauen über in der Ewigkeit, zum frui des höchsten Gutes, eben in die Ruhe des appetitus. In dieser begehrenden Liebe zu diesem summum bonum überspringt der Mensch sich und den Nächsten, gebraucht sich und den Nächsten gewissermaßen nur als Stufe zu diesem höchsten Gute. So zeigt sich auch, daß der amor proximi nicht ein appetitus ist – denn nur im letzten Gut darf man ruhen –, sondern nur ein ordnendes Verhältnis³.“

Das Überspringen der eigenen Person wie der des Nächsten, das bloße Gebrauchen des Ich und des Anderen als Stufe zum höchsten Gut, dies ist es, was die Freundschaft, die Augustin doch zu retten versuchte, zugleich auch wieder auf das Tiefste gefährdete, und Nolte bemerkt vollauf richtig: „Augustins Freundschaftsleben wäre kalt und nüchtern gewesen, hätte dieser Liebesbegriff und die Erfassung der Freundschaft auf dieser Grundlage allein Geltung⁴.“ – Dies nun auf das Phänomen der priesterlichen Freundschaft bei Augustin und in unserer Zeit angewandt, sagt: Es besteht und bestand wohl auf der einen Seite bei Priestern immer wieder eine „merkwürdige“ Vorliebe, Freundschaft rein unter dem Blickwinkel der Steigerung einer Verbindung zu Gott hin zu sehen, zu werten und dann auch einzugehen. Daß dabei eine bewußte oder unbewußte Beeinflussung des noch vom Neuplatonismus sehr stark geprägten Augustinus vorliegt, ist sehr wohl möglich. Weiter darf nicht außer acht gelassen werden, daß eine falsche Scheu vor allem Sinnlichen, vor allem „Appetitus“, wie dies eben auch wesentlich zu aller Liebe und somit zur Freundesliebe gehört, dazu beigetragen haben dürfte, hier dermaßen intellektualistisch zu ordnen. – Wenn auch, und dies kann nicht deutlich genug herausgestellt werden, Augustinus diese Scheu nie vollständig überwinden konnte, aus Gründen, die durchaus verständlich erscheinen, so hat er doch in Abkehr vom Neuplatonismus zu jener Liebe zu den Menschen und zu den Freunden hingefunden, die nicht „überspringt“ und nicht als „Stufe“ gebraucht. Anders ausgedrückt: Die zum Teil peinlich intellektualistisch-egoistische Sicht von Menschenliebe,

² V. NOLTE, a. a. O., S. 46.

³ V. NOLTE, a. a. O., S. 48.

⁴ V. NOLTE, a. a. O., S. 49.

die – welche Verkehrung! – um Gottes willen zu einem religiösen Egoisten wird, diese Liebe erfährt eine merkliche Wandlung, in der zwar die Liebe Gottes in der Kirche das letzte Ziel bleibt. Und dennoch geschieht Neues: Die Liebe zum Freund wird hier dieser Liebe zu Gott nicht untergeordnet, sondern ein-geordnet. Dies will heißen: Wenn der Mensch einen anderen Menschen als Freund liebt, wenn ein Priester einem anderen Priester als Freund verbunden ist, dann nicht nur im Blick auf Gott, sondern auch im Blick auf eben diesen Freund. Dieser Blick auf den Freund, der nicht nur Achtung, sondern ganz wesentlich auch Zuneigung umschließt, versteht sich, bewußt oder unbewußt, als Ausdruck der Liebe Gottes zu eben diesem Nächsten. Wenn ich als Freund den Freund aus ganzem Herzen liebe, dann erscheint in solchen Geschehnissen die Liebe Gottes, dann wird diese durch mich fühlbar und sichtbar gegenwärtig und ich brauche nicht ängstlich, gleichsam mit der Waage in der Hand, um mich blicken, ob ja nicht bei all dem Gott „zuwenig“ und der geliebte Mensch „zuviel“ bekommt. Nein. Die von mir gelebte Liebe auf den anderen hin wird, wie von selbst, zum Ort der Liebesbetätigung Gottes selbst. Gott identifiziert sich gleichsam mit meiner Liebe, und was ich da am Freund recht liebe, das liebt er in mir und durch mich hindurch gleichsam mit. Und dies hängt nicht von meinen ganz bewußt auf Gott gerichteten Gedanken, von meiner vollen Aufmerksamkeit Ihm gegenüber ab. Nein. Auch wenn ich nicht im Augenblick der Liebe an Ihn denke, denkt Er sicher an mich und meine Liebe, kommt, verbindet sich mit ihr und freundschaftliche Liebe wird dann echteste und wahrste Liebe. Wiederum auf priesterliche Freundschaft angewandt, bedeutet das: In der Freundschaft von Priestern zueinander wird dieses Wahrheit, was Nolte den „Mitvollzug seiner Liebe zur Welt“⁵ so schön genannt hat, wobei hier, wiederum bewußt oder unbewußt, diese Freunde als Gottes Geschöpfe, als Gottes Kinder in Christus angesprochen werden. In der Freundschaft der Priester wird das Geheimnis des in seinen Gliedern fortwirkenden Christus am deutlichsten erfahrbar. Christus wirkt nämlich fort vor allem durch seine Liebe. Diese seine Liebe ist nicht nur eine Liebe des Wohlwollens, sondern ebensosehr eine Liebe, die zur Einheit drängt. Daher kommt es auch, daß Augustin diese Gemeinschaft von Haupt und Gliedern den „*unus homo*“ nennt und dieser „*unus homo*“ ist nichts anderes als der große Christus. (De pecc. mer. et remiss. I, 60.) Wo diese Einheit in der Liebe Realität wird, da ereignet sich ein „Zustand“, den Augustinus nennt: „*Unus Christus amans se ipsum*“ – „Ein Christus, der sich selbst liebt.“ Priester nun, die die Freundschaft pflegen, gehen ein in die eigentlichen Intentionen Christi, sie „ver-körpern“ den „einen Christus“, der „sich selbst liebt“ und der aufgehört hat, aus der Distanz heraus die ihm gegenüberstehenden und gegenüberlebenden Glieder mit Liebe zu „verstehen“.

In der Freundschaft unter Priestern geht Christus in einer Art und Weise in die Gemeinschaft der Menschen ein, daß man versucht ist, hier von einer in der Gegenwart stattfindenden Menschwerdung zu sprechen, einer Menschwerdung, wie sie zum Heil der Welt und der Kirche in Wahrheit beizutragen vermag. Darum kann ich auch bekennen: Echte priesterliche Freundschaft gehört zu den größten Heilsdiensten, die Priester sich und ihren Gemeinden beschern können. Es wird hierdurch nicht nur die beglückende Tatsache von Gemeinschaft unter den Priestern selbst ins Leben gerufen

⁵ V. NOLTE: a. a. O., S. 78.

und damit Christus gegenwärtig gesetzt – es wird dadurch ebenso ein unübersehbares Beispiel und Vorbild in die Welt gesetzt, ein Beispiel, das verkündet: Es ist nicht unmöglich, Einheit zu schaffen in Liebe und darum ist es sehr wohl möglich, daß Christus auch in unseren Tagen zu seinem Willen, dem Willen der Einigung, gelangt und Gott so nicht nur an den Menschen vorbei, sondern mitten aus ihrem ureigensten Herzen heraus zu lieben vermag. – Noch ein Gedanke sei zur existentiellen Bedeutung priesterlicher Freundschaft gerade auch für unsere Tage angeführt. – Das Leben heutzutage wird immer komplizierter, undurchschaubarer, apersonaler – es wird, so könnte man auch sehr pointiert formulieren, immer weniger Leben, es erstarrt zu Fassaden und Masken. – Der Priester ist mitten hinein gesandt in diese Kälte, Brutalität, Aggression und Massenhaftigkeit. – Bewegt er sich nun im Kreise von Freunden, dann kann er zumindest hier das genaue Gegenteil erfahren, erleben, einüben – nämlich: Wärme, Zärtlichkeit, Verzicht auf rücksichtslosen Existenzkampf, Originalität und Mut zur unverwechselbaren Individualität. Inmitten von Unmenschlichkeit kann er hier Menschlichkeit hegen und pflegen und die Kräfte daraus schöpfen, ein solches Leben immer wieder hinauszutragen in die wie die Pest um sich greifende Bedrohung des Lebens. – Angesichts dieser Situation gilt das Wort Augustins gerade für heute: „Aber damit der Mensch nicht allein sei, muß es die Freundschaft geben“ (S. Denis 16, 1). Es gilt aber auch ein anderes Wort des Kirchenvaters: „Niemand kann man kennen, es sei denn durch Freundschaft“ (De diversis quaestionibus 83, q. 71, 6. q. 68, 2). Es ist heute gerade für den Priester so dornenvoll und sehr oft ganz aussichtslos, Menschen bis auf den Grund der Seele schauen zu können, sie kennenzulernen und ihnen so helfen zu können. Hätte er da nicht Freunde, an denen er dieses Erlebnis immer wieder geschenkt bekommt, er müßte schier verzweifeln an dieser für seine Aufgabe so zentralen Möglichkeit. Dies heißt: Weil Priester an Freunden die Kenntnis von Menschen erfahren dürfen, geben sie nicht auf, dieses auch bei Nicht-Freunden dann und wann Wirklichkeit werden zu sehen. – Und zum Abschluß noch dies: Lieblosigkeit und Unfreundlichkeit bei Menschen und durch Menschen kann den Priester in seiner Arbeit arg beeinträchtigen, ja sogar direkt lahmlegen. Umgekehrt: Seine Liebe und Freundlichkeit zu den Menschen wächst in dem Maße, da er selbst geliebt wird und Freundlichkeit empfängt. Augustinus spricht davon in seinen Werken In Johannis evangelium 32, 3 und De catechizandis rudibus 4, 7 im Hinblick auf Menschen überhaupt. – Sehr zu denken gibt weiter in diesem Punkt eine Stelle aus der Epistola 130, 2, 4: „Wenn Armut schwer lastet und Trauer niederbeugt, wenn Körperschmerz die Ruhe nimmt und Fernsein von der Heimat traurig stimmt, wenn sonst irgendein Ungemach quält, sobald gute Menschen sich nahen, die mit den Fröhlichen sich freuen, aber mit den Weinenden auch weinen können und es verstehen, Worte heilenden Trostes zu finden und zu sprechen, dann wird in den meisten Fällen das Rauhe gemildert, das Schwere erleichtert und das Widerwärtige überwunden. Das bewirkt jedoch in den Guten und durch sie kein anderer als Gott, der in ihnen durch seinen Geist das Gutsein gibt. – Nun aber das Gegenteil! Wenn du mitten im Reichtum steckst und nicht das Geringste zu entbehren brauchst, wenn du dich der besten Gesundheit erfreust und in gefahrloser Sicherheit in deiner Heimat wohnst, sobald aber böse Menschen deine Mitbürger sind, unter denen keiner ist, dem du trauen kannst, keiner, von dem du nicht Betrug und Tücke, Hader und Streit und Nachstellungen zu befürchten und zu erdulden hättest, schwindet da nicht aus deinem Leben alles Erfreuliche und Süße und wird dir nicht alles bitter und unerträglich? So gibt

es im ganzen Bereich der menschlichen Dinge nichts, was uns freundlich ist ohne die Freundschaft eines Menschen⁶.“ – Nichts ist freundlich ohne die Freundschaft eines Menschen – wie würde dieses tiefe Augustinuswort klingen, wenn wir es auf den Priester anwenden und so sagen würden: Nichts ist für den Priester freundlich ohne die Freundschaft eines Menschen? Wenn wir zu diesen Worten des heiligen Kirchenvaters auch im Hinblick auf den Priester stehen, dann bedeutet dies: Ohne Freunde wird dem Priester „alles“ unfreundlich sein, bzw. im Laufe der Jahre werden. Er wird immer mehr in die Vereinsamung geraten und sein Leben wird langsam absterben. Aber nicht nur sein Leben. Auch das Leben seiner Umgebung, seiner Gemeinde wird dasselbe Schicksal ereilen. Das Facit also: Priesterliche Freundschaft ist unbedingt notwendig, damit Gottes Liebe unter uns spürbar werde, damit das Leben inmitten all der vielen Unfreundlichkeiten auch seine freundlichen Seiten bewahre, die den Mut zu diesem Leben nicht erlöschen lassen. Wer aber braucht mehr Mut zum Leben als der Priester? Von wem kann und muß der Gläubige mehr Mut zum Leben erwarten, ja direkt verlangen als vom Priester, der der Kündler der Erlösung in Wort und Sakrament, der Verkünder des Ewigen Lebens ist, an das man nur zu glauben vermag, wenn man auch schon dem diesseitigen Leben vertraut, ihm freundlich gesonnen ist? Priester sein heißt Jünger Jesu sein. Jünger Jesu sein heißt, in den Gesinnungen des Herrn leben. Die Gesinnungen des Herrn aber sind: „Daß sie das Leben haben, daß sie es in Fülle haben.“ Priesterliche Freundschaft ermöglicht, in dieser Gesinnung des Herrn zu leben, zu sterben und am Jüngsten Tage auferweckt zu werden.

⁶ Übersetzung entnommen aus T. J. VAN BAVEL: Christ in dieser Welt – Augustinus zu Fragen seiner und unserer Zeit, Würzburg o. J., S. 34 f.

Die Notwendigkeit der Sakramente

Professor DDR. Bernhard Lorscheid zur Vollendung des 70. Lebensjahres

Vorgängig zu allen Erörterungen über das Thema muß man sich folgendes klarmachen über seinen Charakter: Es geht bei der Frage nach der Notwendigkeit der Sakramente um Heilsnotwendigkeit und also weiterhin um die Frage, wie Heil durch die Sakramente vermittelt wird, ja wie und ob es in ihnen gegenwärtig, präsent ist. Man könnte sprechen von einer Präsenz des Heiles in den Sakramenten.

Dies ist ein Stichwort, das in der neueren Theologie eine gewisse Rolle spielt. Es gibt noch einen anderen Zusammenhang, in dem es gebraucht wird: die Verkündigung. So spricht Rudolf Bultmann von einer Präsenz des Heiles im Verkündigungsgeschehen¹.

Man muß sich diesen Punkt am besten gleich von Anfang an klarmachen, weil sich nachher ergeben wird, daß hier sozusagen eine Türangel des Problems der Notwendigkeit der Sakramente liegt.

Schon jetzt, das heißt noch bevor wir näher mit dem ganzen Problemkreis vertraut geworden sind, hebt sich heraus (wie aus dem Nebel plötzlich massige Gebäude auftauchen können), daß es für das Heilsgeschehen zwei Typen der Deutung gibt. Es sind zwei Extreme, zwischen denen es noch eine Reihe von Abstufungen gibt. Diese beiden Typen sind (in der extremen Formulierung) kennzeichnend für den Gegensatz zwischen gegenreformatorischer und protestantisch-reformatorischer Deutung des Heiles.

Die neuscholastische Deutung der Heilspräsenz ist vorwiegend vom Sakramentalen bestimmt, die radikal-reformatorische Deutung bezieht sich auf das Verkündigungsgeschehen und den ihm antwortenden Glauben.

Dies ist also das Erste: Heilspräsenz einerseits in den Sakramenten, andererseits in der Verkündigung (Neuscholastik – Bultmann).

Ein zweites Hauptsächliches kommt hinzu.

Sowohl die Überzeugung von der Heilspräsenz in der Verkündigung als auch die Überzeugung von der Heilspräsenz in den Sakramenten gehören zu einem Gesamtkonzept, in dem das Christus-Geschehen, seine Vermittlung an uns und unsere Erlösung und die Hoffnung auf unser ewiges Heil in ihrer Zuordnung zueinander gesehen werden.

¹ R. BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1968, 301.

Dieses Gesamtkonzept ist je ein dogmatisches Grundkonzept, es ist eine ganzheitliche, sozusagen komplette theologische Position.

Die neuscholastisch-katholische Position:

Am Anfang die Inkarnation des Gottessohnes, diese verstanden in enger Hinordnung auf das Kreuzesleiden. Beides erscheint als Genugtuung, *satisfactio*, für die Sünden der Menschen. Die Sünden haben schier grenzenloses Gewicht. Der Mensch kann sich nicht selber erlösen. Christus opfert sich für die Menschen. Er ist wahrhaft von den Toten auferstanden. Er gibt uns Anteil an seinem göttlichen Leben. Er wurde Mensch, damit wir vergöttlicht würden. Unsere Hoffnung ist ewiges Leben: Anteilnahme am Leben der heiligsten Dreifaltigkeit.

All dies ist real. Es ist real vermittelt hauptsächlich in den Sakramenten. Die Kirche ist selber Sakrament des Heiles.

Die Position Bultmanns und anderer:

Das Heil ist gegenwärtig in der Verkündigung. Diese weckt den Glauben, der seinerseits den Hochmut und Selbstruhm zerstört, der uns hilft, umzudenken. Die Botschaft trifft uns als endgültiges, eschatologisches Wort.

In der Verkündigung spricht Christus. Der Glaube an die Gegenwart Christi in der Verkündigung ist identisch mit dem Glauben an seine Auferstehung².

Die Position Bultmanns enthält eine polemische Komponente gegenüber der sakramentalen Deutung: Erstens, die Lehre von der Inkarnation sei Mythologem; zweitens, die Sakramente selber entstammten hellenistischen Mysterienkulten; drittens, die Lehre von der Genugtuung, die der Gottmensch geleistet hat, zerstöre das Ärgernis des Kreuzes. –

Wie ist nun die *Wahrheitsfrage* gegenüber beiden Positionen zu lösen?

Letzten Endes sind wir auf die *Tradition* verwiesen, aber nicht nur auf sie. Es gibt auch eine sachliche Epikrise, Zuspitzung, auf den Punkt der Wahrheit hin. Unmittelbar ist die Gegenüberstellung Verkündigung – Sakramente. Diese Gegenüberstellung umgreift aber nicht das Gesamtkonzept. Was steht gegenüber, wenn die Gesamtkonzepte verglichen werden? Die Antwort lautet: die Frage nach dem Seinscharakter des Heiles. Darüber nun ausführlicher.

„Gesamtkonzept“, das heißt, daß von einer Wurzel, einem Kern her alles entfaltet ist. Von welchem Kern her ist das sakramentale Konzept entfaltet? Man könnte sagen:

² A. a. O., 305.

Von der Lehre der Inkarnation her (so der protestantische Dogmenhistoriker Martin Werner³). Ich meine aber, die Wahrheit ist: der Kern des sakramentalen Geschehens liegt in einer besonderen Weise, wie die Auferstehung Christi geglaubt worden ist.

Zunächst lautete die Botschaft: Christus ist auferweckt, er ist auferstanden. Als die Emmausjünger den Herrn gesehen, mit ihm Eucharistie gefeiert hatten und nach Jerusalem zurückkehrten, sagten ihnen die Elf und die anderen Jünger, der Herr sei auferstanden und dem Petrus erschienen. Sie fügten aber dem ursprünglichen Bekenntnis das Wörtchen „wirklich“, ὄντως, hinzu (Lk 24, 34). Es ist hier ein neues Wirklichkeitsbewußtsein durchgebrochen: Wirklichkeit nach dem Tode, nicht Legende, sondern Wirklichkeit.

Dieser Glaube an die Wirklichkeit der Auferstehung weitet sich aus: Wirklichkeit der eucharistischen Gegenwart Christi, des Herr-seins Christi, der Inkarnation und der Himmelfahrt, Wirklichkeit des neuen Lebens, Wirklichkeit der Gnade, Wirklichkeit des sakramentalen Mysteriums.

Das Bultmannsche Konzept weicht der Frage nach dem ontischen Charakter des Heiles aus, läßt sie unbestimmt. Seine Anhänger glauben, damit bloß metaphysischer Spekulation auszuweichen. In Wahrheit aber weichen sie dem ursprünglichen ὄντως der Auferstehung und seinen Ausweitungen aus.

Hierzu ein Seitenblick auf die theologia crucis Luthers. Er hat diese „Theologie“ so verstanden, daß wir uns mit all unserem Vertrauen ans Kreuz anklammern sollen, um so den Weg zu Gott zu finden. Wir sollen dies demütig tun und nicht hochmütig am Kreuz vorbei in die Höhe hinauf spekulieren. Das wäre dann theologia gloriae.

Joseph Lortz hat in einer Auseinandersetzung mit Luthers Römerbriefvorlesung darauf hingewiesen, daß dieser zwar eine theologia crucis lehre, aber keine echte theologia gloriae (im Unterschied zu einer schlechten, von Luther gebrandmarkten theologia gloriae). Das heißt, er unterbewertete die Lehre von der Herrlichkeit der Auferstehung⁴.

Das sakramentale Konzept dagegen hat gleichsam als Kernholz die Überzeugung von der Auferstehungswirklichkeit, die sich ausweitete und auf das ganze Heil hin ausstrahlte und es erfüllte mit der *Wirklichkeit des Mysteriums*, das letzten Endes das Mysterium paschale ist.

Von hier aus ist auch die Gegenrede gegen zwei der genannten polemischen Einwände Bultmanns gegen das sakramentale Konzept zu entfalten: die Lehre von der Inkarnation sei Mythologem und die Sakramentenpraxis der Kirche entstamme hellenistischen Mysterienkulten. Daß der Menschensohn wahrhaft vom Himmel

³ M. WERNER, Die Entstehung des christlichen Dogmas, problemgeschichtlich dargestellt, Bern – Tübingen 1941, 480 ff.

⁴ J. LORTZ, Luthers Römerbriefvorlesung: TThZ 71 (1962) 149.

herabgestiegen ist, wird uns von dorthier klar, daß er wahrhaft auferstanden und zum Himmel hinaufgestiegen ist: „Wenn er hinaufgestiegen ist, was bedeutet dies anderes, als daß er auch zur Erde herabstieg?“ (Eph 4, 8 f.). Wenn die Erlösung ein so wirklichkeitsdichtes Geschehen ist, wie es in der Auferstehung und in der Eucharistie uns erkennbar wird, dann kann die Beziehung der Sakramentenpraxis auf Mysterienkulte nur als Ausgestaltung, nicht aber als Verursachung gedeutet werden. –

Ergänzungen zum Gesagten ergeben sich unter verschiedenen Rücksichten. Folgende seien genannt.

1. Das Gesagte könnte so verstanden werden, als müsse nun immer wieder und geradezu einseitig die Wirklichkeit der Auferstehung, ihr *ὄντως* (ihr „Ontisches“), verkündet werden, damit die Gläubigen wieder die Notwendigkeit der Sakramente klarer erkennen. Das wäre jedoch ein Mißverständnis. Was sachlich der Kern- und Wurzelpunkt ist, muß nicht der Anknüpfungspunkt einer Verständigung sein. Hierfür sind vielmehr *alle* Teile des Gesamtkonzeptes von Bedeutung: die Inkarnation, die Lehre von der Genugtuung, vom Opfer, die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen durch die Gnade, von der Gottesfreundschaft. Ferner die Lehre vom Brot des Lebens, vom Wasser des Heiles und so weiter.

2. Außerdem ist zu bedenken, daß das kerygmatische Konzept und das sakramentale Konzept einander ergänzen – trotz aller gegenteiligen Behauptungen. Nicht zuletzt das Vaticanum II hat diese Zuordnung von Wort und Sakrament hervorgehoben.

3. Wir haben das sakramentale Konzept von der Auferstehung her betrachtet. Wichtig ist auch die Betrachtung von der *Inkarnation* her. Besonders die Kirchenväter haben sich darum verdient gemacht. Gott wurde Mensch, damit wir vergöttlicht würden. Es ist dies ein „wunderbarer Tausch“, ein *admirabile commercium*. Bei diesem ist das Moment des Wirklichen sehr deutlich. Wie fließt uns Sündern die Wirklichkeit des Göttlichen zu? Die Kirchenväter betrachten das aus der Seite Jesu fließende Wasser und Blut immer wieder als Sinnbilder für Taufe und Eucharistie, für die Kirche, für das Wirken des Heiligen Geistes.

4. Ein weiterer Ansatzpunkt für das sakramentale Gesamtkonzept wird gefunden durch Hinterfragung des Erlösungsgeschehens auf Gott hin: Hätte Gott durch ein bloßes Willensdekret die Menschen erlösen können, etwa aus purer Barmherzigkeit (so der bekannte Einwand Anselms von Canterbury), oder könnte die Erlösung bloße (neue) Erkenntnis sein (so die *Gnosis*)? Immer lautet die Antwort: Die Erlösung ist gleichsam etwas Leibhaftiges, tief Einschneidendes: Menschwerdung, Genugtuung. Dem entspricht der Charakter der Heilsvermittlung in den Sakramenten.

5. Umgekehrt zieht sich die Lehre von der Heilspräsenz in der Verkündigung mehr oder weniger in Unbestimmtheiten zurück, wenn es um die Frage des *modus efficiendi* des Kreuzesleidens geht⁵.

⁵ BULTMANN, a. a. O., 303.

Am naheliegendsten ist von diesem Konzept her für die theologische Deutung des Sterbens Christi der Gerichtsgedanke (das Gericht als solches hat es ja mit Sprechen, Urteilen zu tun). Wenn dieser Gedanke tief genug verstanden wird, kommt er der sakramentalen Deutung sehr nahe (so bei Karl Barth), andernfalls landet solche Theologie bei einem äußerlich forensischen Verständnis der Rechtfertigung: das Heil werde sozusagen richterlich angerechnet. Die tiefer denkenden Reformatoren haben sich damit nie zufrieden gegeben und dann von der Gabe des Heiligen Geistes gesprochen⁶.

6. Pastorale Konsequenzen. Wenn die Notwendigkeit des Empfanges einzelner Sakramente verständlich gemacht werden soll, ist *eine* Aufgabe, das Gesamtkonzept der theologischen Deutung des Christus-Geschehens durchsichtiger und einleuchtender zu machen. Das heißt: dogmatische Grundaussagen müssen wieder betrachtet werden. Eine zweite Aufgabe wäre die Darlegung, wie die einzelnen Sakramente den christlichen Lebensweg begleiten und bestimmen.

7. Zu betrachten bleibt noch einer (ein letzter) der polemischen Einwände Bultmanns: das sakramentale Verständnis der Erlösung und die Lehre von der Inkarnation würden den Ärgernischarakter des Kreuzes auflösen. Denn das sei doch das Ärgernis, daß ein Toter, ein Hingerichteter, der Herr sei. Zur Antwort ist auf die Darlegungen Sören Kierkegaards über das christliche Ärgernis zu verweisen. Dieser zeigt, wie *alle* Aussagen der christlichen Verkündigung Ärgernis erregen. Der Charakter des Ärgernisses wird für den weltlich denkenden Menschen um so unerträglicher, je mehr wir uns dem Zentrum des Mysteriums nähern. Spitze des Ärgernisses ist gerade, daß Christus Gott *und* Mensch ist⁷. Mit anderen Worten: Bultmann rollt das Problem des christlichen Ärgernisses unzureichend auf. –

Das Legalismus-Problem der Sakramente

Im vorausgehenden haben wir die Frage nach der Notwendigkeit der Sakramente theologisch von ihren Wurzeln her auszuarbeiten versucht. Es ist jedoch nicht sicher, ja nicht einmal anzunehmen, daß Christen, die durch ihr praktisches Verhalten die Notwendigkeit der Sakramente in Zweifel ziehen, die Frage unseres Themas so grundsätzlich verstehen, wie wir das getan haben. Sie wollen ja vielleicht nicht in Abrede stellen, daß Christus die Eucharistie eingesetzt hat und daß es eine Taufe geben muß. Wenn sie vielleicht auch geneigt sind, das Heil der Ungetauften als wenig gefährdet anzusehen. Es ist gewissermaßen ein nachlässiges In-Frage-stellen: so als sei die Betonung der Notwendigkeit der Sakramente von den Theologen und Pfarrern irgendwie übertrieben.

Man muß allerdings zugeben, daß die herkömmliche Theologie die Notwendigkeit der Sakramente gleichsam juristisch formuliert hat – wie in einer Kasuistik – und die so

⁶ R. WEIER, Die Erlösungslehre der Reformatoren, in: HDG, Bd. III/2c, Freiburg 1972, 19.

⁷ H. METZGER, Kriterien christlicher Predigt nach Sören Kierkegaard: Arbeiten zur Pastoraltheologie, Bd. 3, Göttingen 1964, 78 ff.

sich ergebenden strengen Formulierungen nicht immer sehr deutlich in den theologischen Kontext eingefügt hat, in dem sie erst verständlich werden und in dem erst ihr quasi-gesetzshafter Ausdruck aufgehoben wird⁸.

Als Beispiel seien die Darlegungen von Ludwig Ott in seinem Grundriß der Dogmatik angeführt⁹.

„Die Wassertaufe . . . ist seit der Promulgation des Evangeliums (promulgiert werden Gesetze!) für alle Menschen ohne Ausnahme zum Heile notwendig“ (427). Diese Notwendigkeit ist eine *necessitas medii* und für die Erwachsenen überdies eine *necessitas praecepti*.

Zur Eucharistie: Für die Erwachsenen ist der Empfang der Eucharistie *necessitate praecepti* zum Heile notwendig (473).

Zum Bußsakrament: „Der Empfang des Bußsakramentes ist für die nach der Taufe in schwere Sünde Gefallenen zum Heile notwendig“ (522).

Die Krankensalbung könne *per accidens* zum Heile notwendig werden (535).

Zunächst ist Ott gegen einseitige Kritik zu schützen. Worum es in dieser und ähnlichen Dogmatiken geht, ist das Bemühen, vor allem dem *Seelsorger* (nicht in erster Linie dem Sakramentenempfänger) die Sorge um die Sakramentenverwaltung einzuschärfen. Trotzdem bleibt in Konfrontation mit den kirchlichen Randgruppen der Einwand, daß die Notwendigkeit der Sakramente in der Weise des Gesetzhaften dargestellt wird.

Eine solche bloß gesetzhafte Notwendigkeit müßte sich dann sehr gut rechtfertigen lassen, wenn sie nicht als Einengung der Freiheit empfunden werden soll.

Nun läßt sich freilich nicht leugnen, daß die kirchliche Sakramentenpraxis durchformt und ausgestaltet ist auf Grund zahlreicher Anordnungen liturgischer und kirchenrechtlicher Art. In der Zeit der Reformation waren gerade solche Anordnungen Stein des Anstoßes und der Hebel, den die Neuerer benutzten, um der kirchlichen Obrigkeit Tyrannei und Gewissenszwang schlimmer Art vorzuwerfen. Die Gemüter haben sich inzwischen beruhigt, aber das Problem muß nach wie vor beachtet werden.

Das „Müssen“ des Sakramentenempfanges, das die Theologie meint und (in Anbetracht der reformatorischen Vorwürfe) manchmal wohl zu ungeschützt aussagt, wird erst verständlich, sobald man die Voraussetzung akzeptiert, die hier wie selbstverständlich gemacht ist, die manchen (oder vielen) heutigen Christen aber nicht

⁸ Die neuscholastische Dogmatik hat das sakramentale Verständnis der Erlösung zwar in einem klaren Gesamt-Konzept entwickelt, es ist aber nicht ihre Art, die innere Verbindung der Probleme etwa in Lehrbüchern zu explizieren.

⁹ L. OTT, Grundriß der katholischen Dogmatik, Freiburg 1978.

mehr so selbstverständlich zu sein scheint: daß wir als Christen schon längst auf das Liebesangebot Gottes in Jesus Christus eingegangen sind und nun alles tun wollen, um die Gaben der göttlichen Liebe dankbar zu empfangen: sie so anzunehmen, wie Gott in Jesus Christus und durch die Kirche sie uns darreicht. Wir lassen eben hierin unsere Einsicht und unseren Eigenwillen „gefangen nehmen für den Gehorsam gegen Christus“ (vgl. 2 Kor 10, 5). Es handelt sich also um ein „Müssen“, ein Nicht-anders-können und -dürfen für den, der Christus finden will. So ist das Müssen dann nicht mehr Gesetz, sondern Frohe Botschaft, Evangelium vom Heilsangebot Gottes.

Yves Congar zeigt in seinem neuen Werk über den Heiligen Geist, daß die Einstellung der westlichen Kirche zu den Sakramenten manche Mängel hat. Besonders eindringlich stellt er dar, daß die Ostkirche bei der Spendung aller Sakramente innig um den Heiligen Geist bittet. Der „Epiklese“, das heißt der liturgischen Ausgestaltung dieser Bitte, wird großes Gewicht beigelegt¹⁰. In der Bitte um den Heiligen Geist und seine Gaben kommt die Überzeugung zur Vollendung, daß die Sakramente und ihre Gnade für uns Christen notwendig sind.

¹⁰ Y. CONGAR, *Der Heilige Geist*, Freiburg 1982, 464 ff.

Das Szenarium von Joh 6, 1 – 25

1. Ziel der Untersuchung

Es gibt keinen Abschnitt im Johannes-Evangelium, der nicht berührt ist vom spezifischen literarischen Problem des Johannes-Evangeliums. Dieses besteht darin, daß das Evangelium zahlreiche literarische Ungereimtheiten, Spannungen und Brüche aufweist, die eine komplizierte Entstehungsgeschichte bis hin zur vorliegenden Endfassung anzeigen.

Auch der Abschnitt Joh 6, 1 – 25 spiegelt diese Problematik. Das zeigt u. a. die Passage Joh 6, 22 – 25, eine echte *crux interpretum*, wie nur noch wenige Abschnitte des Johannes-Evangeliums (vgl. Joh 13, 1). Ed. Schwartz nennt sie ein „wirres Conglomerat von sprachlichen und sachlichen Ungeheuerlichkeiten“¹.

Diese „ungeheuerliche“ Passage ist für die Theologie des Johannes-Evangeliums völlig unbedeutend. Bedeutung hat sie nur für den szenischen Rahmen von Joh 6. Diesen wollen wir im folgenden untersuchen. Unsere Frage dabei ist, ob die Ungereimtheiten und Spannungen im Szenarium von Joh 6, 1 – 25 und speziell in 6, 22 – 25 sich dadurch ergeben haben und erklären lassen, daß auch dieser Abschnitt bis hin zu seiner jetzigen Fassung einen mehr oder weniger komplizierten Entstehungsprozeß hinter sich hat.

2. Der Befund

Wir untersuchen im folgenden nur die Textstellen, in denen szenische Angaben gemacht werden oder aus denen sonst hervorgeht, welche Vorstellung von der Szenerie der Autor hatte.

Der Abschnitt schließt in 6, 1 mit einem lapidaren *μετὰ ταῦτα* (vgl. 2, 12; 3, 22; 5, 1; 7, 1; 11, 7) an Joh 5 an. Dort befand sich Jesus in Jerusalem. Wenn nun in 6, 1

¹ Aporien im vierten Evangelium (Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Heft 5 Philosophisch-historische Klasse), Berlin 1908, 501 – 504, hier 501. – Weitere Literatur zum Szenarium von Joh 6, 1 – 25 vgl. neben den Kommentaren noch K. KUNDSIN, Topologische Überlieferungsstoffe im Johannes-Evangelium (FRLANT 39), Göttingen 1925, 30 – 34; F. SPITTA, Das Johannes-Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu, Göttingen 1910, 134 – 143; E. HIRSCH, Studien zum vierten Evangelium (Beiträge zur historischen Theologie 11), Tübingen 1936, 58 f.; M. E. BOISMARD, Problèmes de critique textuelle concernant le quatrième Évangile: RB 60 (1953) 347 – 371; W. WILKENS, Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums, Zollikon 1958, 45 ff.; R. T. FORTNA, The Gospel of Signs (SNTS Mon Ser 11), Cambridge 1970, 55 ff.; M. ROBERGE, Jean VI, 22 – 24, un Problème de critique textuelle?: Laval théologique philosophique 34 (1978) 275 – 289; ders., Jean VI, 22 – 24, un Problème de critique littéraire: Laval théologique philosophique 35 (1979) 139 – 151.

gesagt wird, daß Jesus sich zum „jenseitigen Ufer“ des Galiläischen Meeres begibt, so bleibt die genaue szenische Vorstellung unklar, die den Autor bei der Formulierung „zum jenseitigen Ufer“ (πέραν τῆς θαλάσσης) leitete. Diese Formulierung setzt voraus, daß entweder *Jesus* sich vorher am „diesseitigen Ufer“ befand oder der *Autor* seinen „Standort“ am „diesseitigen Ufer“ hat und aus dieser Perspektive erzählt. Letzteres ist wahrscheinlich, denn erstens kommt Jesus von Jerusalem her „zum jenseitigen Ufer“ und zweitens wird in 6, 1 nicht erzählt, daß er ans „jenseitige Ufer“ mit einem Boot gelangt, was aber ab 6, 16 zur Erreichung des „diesseitigen Ufers“ als notwendig erscheint.

Es ergibt sich dann: Der Autor hat seinen „Standort“ am „diesseitigen Ufer“, zu dem Jesus, Jünger und Volk erst ab 6, 16 gelangen werden. Es ist dies das Ufer, an dem die beiden Städte Kapharnaum (vgl. 6, 17. 24) und Tiberias (vgl. 6, 23) liegen. Setzt man diese Perspektive des Autors voraus, so wird die Darstellung verständlich, Jesus gelange zum „jenseitigen Ufer“, ohne daß er vorher am „diesseitigen Ufer“ war.

Von diesen Überlegungen ist auch die nächste Szenenangabe 6, 2 (vgl. 6, 5) betroffen. Es wird berichtet, daß viel Volk Jesus nachfolgt, weil es die Zeichen Jesu an den „Schwachen“ gesehen hat. Mit dieser Begründung ist wahrscheinlich auf die beiden bisher berichteten Heilungswunder Bezug genommen (4, 46 – 54; 5, 1 – 9). Die Vorstellung des Autors ist also, daß die Leute Jesus seit längerem begleiten und ihm nun von Jerusalem an den galiläischen See nachfolgen².

In 6, 3 wird sodann berichtet, daß Jesus „den Berg“ besteigt und sich dort mit seinen Jüngern niederläßt. 6, 5 macht klar, daß auch die Leute diesen Anstieg mitmachen und sich so Jesus nähern. Damit ist die konkrete Situation der folgenden Speisung festgelegt. Die szenische Vorstellung ist, daß Jesus inmitten der Jünger auf dem Berg sitzt und sich das Volk dann um diese Gruppe herum lagert³.

Die in 6, 3. 5 aufgebaute Szenerie wird erst in 6, 15b aufgelöst: Jesus zieht sich vom Volk zurück (αὐτός μόνος) und zwar allein auf den Berg. Da die Szenerie „auf dem Berg“ seit 6, 3 andauert, stellt sich die Frage, wie 6, 15b gemeint sein kann. Ἀνεχώρησεν πάλιν εἰς τὸ ὄρος kann hier nicht bedeuten, daß Jesus zuvor den Berg verlassen hat, sondern daß er sich „weiter auf den Berg zurückzieht“. Πάλιν hat also verstärkende Funktion⁴.

² Anders R. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes (KEKNT II), Göttingen¹⁸ 1964, 156, der meint, „daß das Volk zu Fuß den Weg um den See herum macht“. Die Meinung des vorliegenden Textes kann dies aber nicht sein.

³ Den Hinweis auf das nahe Paschafest in 6, 4 brauchen wir hier nicht näher zu behandeln. Er ist weniger eine szenische Angabe als ein theologisches Signal.

⁴ Πάλιν kann pleonastischen Sinn haben, vor allem in Verbindung mit ἀνα – Komposita (vgl. W. BAUER, Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin⁵ 1963, 1202); so auch W. HENDRIKSEN, Exposition of the Gospel According to John (NTC), Michigan 1961, 224; FORTNA, a. a. O. 62; gegen H. J. HOLTZMANN, Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes (HCNT 4), Tübingen³ 1908, 137.

6, 16f gehört mit 6, 15b eng zusammen. Betraf die Szenenangabe 6, 15 nur Jesus, so bezieht sich 6, 16f auf die Jünger. Die einleitende Zeitangabe „als es Abend geworden war“ setzt voraus, daß die Jünger nach Jesu Rückzug noch einige Zeit am Ort der Speisung verblieben sind. Erst am Abend steigen sie zum See hinab und fahren mit einem Boot nach Kapharnaum (6, 17a).

6, 17b – 19 gehören wiederum eng zusammen und klären die Szenerie der folgenden Seewandelerzählung. 6, 17b bietet zunächst eine weitere Zeitangabe (die Dunkelheit ist inzwischen hereingebrochen) und stellt dann fest, daß Jesus *noch nicht* zu den Jüngern gekommen ist. 6, 18 „verdüstert“ das Szenarium weiterhin: Der See wird durch einen großen Sturm aufgewühlt. 6, 19 schließlich stellt fest, daß die Jünger 25 – 30 Stadien weit gefahren sind, als sie Jesus über das Wasser schreitend sich dem Boot nähern sehen.

In 6, 21 wird diese Szenerie mit einem Schlag aufgelöst: Das Boot befindet sich plötzlich und wunderbar „an Land“, wohin es unterwegs war.

Auch 6, 22 – 24 gehören eng zusammen, was schon daraus deutlich wird, daß 6, 24 weitgehend die Feststellungen von 6, 22 wiederholt. In 6, 22 – 24 erfolgt die Auflösung der Szenerie von 6, 3 – 15 *für das Volk*. Der Abschnitt beginnt mit einer dritten Zeitangabe: „am anderen Morgen“. Vorausgesetzt ist also, daß das Volk über Nacht am Ort der Speisung verblieben ist (vgl. ὁ ἑσθηκὼς πέραν τῆς θαλάσσης . . .).⁵ Es werden dann zunächst die Szenenangaben von 6, 15b, 16, 17a rekapituliert: Das Volk „sah“, daß am Vortag außer dem *einen* Boot kein anderes zur Verfügung stand, daß Jesus nicht gemeinsam mit den Jüngern ins Boot eingestiegen ist, sondern daß die Jünger allein abgefahren sind. 6, 23 schildert sodann, daß „andere Boote“ von Tiberias her am Ort der Speisung vorbeikommen. Diese Boote werden dann in 6, 24, nachdem das Volk nochmals die Abwesenheit Jesu und der Jünger festgestellt hat, dazu benützt, die Volksmenge nach Kapharnaum zu verschiffen.

6, 25 stellt dann abschließend fest, daß das Volk Jesus „am jenseitigen Ufer“ findet und ihn fragt: „Wann (nicht: wie!)⁶ bist du hierhergekommen?“

⁵ So mit Recht K. KUNDSIN, a. a. O. 31; R. SCHNACKENBURG, Das Johannes-Evangelium (HThKNT IV/2), Freiburg 1971, 44; J. BECKER, Das Evangelium des Johannes (ÖTKNT 4/1), Gütersloh/Würzburg 1979, 203; J. M. BERNHARD, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John I, Edinburgh (1928)⁴ 1958, 188; HENDRIKSEN, a. a. O. 229. Nach BULTMANN, a. a. O. 158. 160 f. versteht es sich von selbst, daß die Menge nach der Speisung zu Fuß nach Hause zurückgekehrt sei. In V. 22 – 25 sei diese Rückkehr vorausgesetzt. πέραν τῆς θαλάσσης in V. 22 (vgl. V. 25) sei daher vom Standpunkt des Speisungswunders aus zu verstehen: Das Volk befindet sich also in Kapharnaum. Ähnlich schon SPITTA, a. a. O. 142; In V. 22 handelt es sich um das Volk, das am Ufer steht und die Ankunft des Jüngerbootes „am anderen Morgen“ beobachtet (V. 21). – Der vorliegende Text jedoch kann diese Spekulationen nicht decken.

⁶ Vgl. W. BAUER, a. a. O. 1378; so auch mit Recht HOLTZMANN, a. a. O. 139: „auf dem πότε, nicht auf dem ὅδε . . . liegt der Ton“; vgl. Wilkens, a. a. O. 46.

3. Zur Kritik

Die szenischen Vorstellungen des Autors sind in vieler Hinsicht widersprüchlich und unplausibel und somit sowohl in sachlicher als auch in literarischer Hinsicht der Kritik offen.

a) Sachkritik

Anlaß zu sachkritischen Anfragen an den Autor besteht vor allem ab 6, 17. Ohne weitere Erläuterung läßt der Autor hier die Jünger in einem Boot nach Kapharnaum abfahren. Daß es sich bei dem Boot um das einzig vorhandene (vgl. 6, 22) handelt, wird hier noch nicht gesagt, ebenso wenig wird angedeutet, wie das Boot an Ort und Stelle gelangt ist und zu welchem Zweck es dort lag.

Da der Autor über die Absichten Jesu und der Jünger, wieder zusammenzutreffen, nichts andeutet, wirkt seine Bemerkung 6, 17b, Jesus sei *noch nicht* zu den Jüngern gekommen, unverständlich. Erwarten denn die Jünger (oder die Leser), daß Jesus auf dem Meer zu ihnen stößt?

Noch schwieriger ist das Verständnis von 6, 22 f. Wie soll der Leser sich vorstellen, daß 5000 Menschen (vgl. 6, 10) die ganze Nacht am Ort der Speisung verbracht haben? Und wie kann das Volk „am nächsten Morgen“ *sehen*⁸, daß am Vorabend nur ein Boot da war und die Jünger ohne Jesus abgefahren sind? Völlig unvorstellbar aber wird es in 6, 23: „Zufällig“ kommt eine „förmliche Flotte“⁹ von Booten aus Tiberias am Ort der Speisung vorbei, groß genug, um die gesamte riesige Volksschar aufzunehmen und nach Kapharnaum zu transportieren.

Diese sachkritischen Anmerkungen machen deutlich, wie wenig plausibel und nachvollziehbar das Szenarium von Joh 6, 1–25 ist. Es stellt sich die Frage, ob der Autor literarisch unfähig war, die Szene plausibler und weniger anstößig zu gestalten, oder ob er die Ungereimtheiten aus bestimmten Gründen bei seiner Darstellung bewußt in Kauf genommen hat.

⁷ So auch SCHWARTZ, a. a. O. 503.

⁸ BULTMANN, a. a. O. 160, möchte εἶδον plusquamperfektisch im Sinne „das Volk weiß“ verstehen (so auch J. SCHNEIDER, Das Evangelium nach Johannes, Berlin² 1978, 143; C. K. BARRETT, The Gospel According to St. John, London 1955, 236). Doch bereits der Evangelist habe diesen Ausdruck seiner Quelle so nicht mehr verstanden. So hilft auch Bultmanns Ansatz nicht aus der grundsätzlichen Aporie heraus, die bereits SCHWARTZ, a. a. O. 501, so beschrieben hat: „Wie das Volk am folgenden Tage sehen soll, daß am Tage vorher nur ein Schiff dagewesen war und nur die Jünger, nicht aber Jesus dies benutzt hatten, hat noch kein Exeget plausibel zu machen verstanden und wird es je fertig bringen.“ Vgl. auch R. E. BROWN, a. a. O. 257: „This statement is illogical.“ Gemeint sei, daß die Leute sich am folgenden Tag an das Geschehen des Vortages erinnern.

⁹ J. WELLHAUSEN, Das Evangelium Johannes, Berlin 1908, 30.

b) Literarkritik

Es finden sich in der Darstellung der Szenerie von 6, 1–25 auch unnötige Verdoppelungen und literarische Spannungen und Brüche, auf die nun hinzuweisen ist.

- (1) In V. 1 wirkt die Ortsangabe *πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος* („... zur Jenseite des Sees von Galiläa von Tiberias“) sprachlich überfrachtet. Die drei aufeinanderfolgenden Genitive sind unschön. Außerdem ist die doppelte Kennzeichnung des Sees als „Galiläischer“ und als „der von Tiberias“ sehr auffällig.

Es ist zu vermuten, daß diese überfüllte Ortsangabe das Ergebnis eines literarischen Prozesses ist¹⁰, bei dem eine ursprünglich einfachere Ortsangabe sekundär erweitert worden sein könnte.

- (2) Eine weitere Spannung besteht zwischen V. 2 und V. 5¹¹. In beiden Versen wird die große Volksmenge bei Jesus erwähnt. V. 2 schildert, daß die Menge Jesus nachfolgt, weil sie die Zeichen Jesu an den Schwachen gesehen hat. Diese Begründung stellt zugleich eine Wertung dar: Das Volk folgt dem „Wundertäter“ Jesus und sucht ihn *wegen* seiner Wunder (vgl. V. 14 f. 26).

Liest man dagegen V. 5, so fällt auf, wie wenig er die Darstellung in V. 2 berücksichtigt. Schon die Situation scheint ganz anders vorgestellt zu sein: Jesus sitzt mit seinen Jüngern auf einem Berg (V. 3), und die Menge *kommt* in Scharen zu ihm. Auch die Formulierung, daß Jesus „seine Augen erhebt und die zu ihm kommende Volksmenge erblickt“, paßt schlecht zur Darstellung von V. 2. Oder hat Jesus die ihm „nachfolgende“ Menge vorher gar nicht bemerkt? Und schließlich läßt er die Volksschar ihr in V. 2 festgestelltes Verlangen nach Wundern keineswegs entgelten, denn ihr Kommen zu ihm ist für ihn sofort Anlaß, das Speisungswunder durch den Dialog mit seinen Jüngern zu eröffnen (V. 5–9).

Würde V. 2 fehlen, es entstünde für die Erzählung unter erzählpragmatischen Gesichtspunkten kein Verlust: V. 5 reicht für die Vorbereitung der Situation der Speisungserzählung völlig aus. Für diese selbst ist die Nennung eines Motivs für das Kommen der Volksmenge nicht nötig. Vielmehr spielt die in V. 2 gegebene Wertung erst für V. 14 f. und die folgende Brotrede 6, 26–72 eine wichtige Rolle.

Aus diesen Beobachtungen läßt sich der Schluß ziehen, daß V. 2 wahrscheinlich als ganzer ein sekundärer Zusatz ist. Er geht zurück auf den Autor, der auch in 6, 14 f. und 6, 26 die Volksschar als oberflächlich, allein an den Wundertaten Jesu orientiert und ohne Sinn für das gekennzeichnet hat, was die Wunder Jesu anzeigen.

¹⁰ Schon die handschriftliche Überlieferung hat den Text von 6, 1 zu verbessern versucht; vgl. dazu und zu einigen darauf aufbauenden exegetischen Lösungsversuchen SCHNACKENBURG, a. a. O. 16 f.

¹¹ Vgl. WELLHAUSEN, a. a. O. 28; FORTNA, a. a. O. 57.

- (3) Die beiden Zeitangaben in V. 16 und 17 konkurrieren miteinander. Man muß sogar fragen, ob sie nicht zueinander in Spannung stehen, da ὁψία ἐγένετο („Als es spät/Abend wurde . . .“) bereits Dunkelheit einschließen kann. Jedenfalls nimmt die Zeitangabe V. 16 derjenigen von V. 17a ihre erzählerische Wucht¹².
- (4) Die Aussage von V. 17b ist unverständlich, weil sie voraussetzen scheint, daß die Jünger auf dem See (vgl. V. 19) Jesu Kommen erwarten. Warum aber sind sie dann bei seinem wunderbaren Kommen so entsetzt? Verständlicher würde V. 17b, wenn die Jünger bereits ihr Fahrtziel erreicht hätten und dort Jesus bis Einbruch der Dunkelheit erwarteten. Ein solches Verständnis von V. 17a liegt durchaus nahe, denn die Wendung ἦρχοντο . . . εἰς Καφαρναούμ kann auch bedeuten: „Sie kamen . . . nach Kapharnaum“, wobei dann das Imperfekt ἦρχοντο die längere Dauer der Fahrt anzeigt¹³.

Nun steht diesem Verständnis natürlich der nachfolgende Kontext entgegen. Er setzt voraus, daß die Begegnung zwischen Jesus und den Jüngern *auf* dem Meer stattfindet, und zwar, wie V. 19a ausdrücklich festlegt, ca. 25 – 30 Stadien vom Ausgangspunkt entfernt.

- (5) Auch der sachlich und literarisch höchst problematische V. 21 verweist darauf, daß zwischen V. 17 und V. 19 f. eine Spannung besteht, die durch V. 21 nur mühsam ausgeglichen wird. Hier tritt neben das Wunder des Seewandels ein weiteres Wunder: Als die Jünger Jesus ins Boot nehmen wollen, befindet sich dieses plötzlich am angestrebten Ufer. Unklar bleibt, ob Jesus nun in das Boot der Jünger eingestiegen ist oder nicht. V. 21 scheint einzig die Funktion zu haben, die Szenerie im Handumdrehen zu wechseln.
- (6) Die V. 22 – 25 sind konfus und voller Ungereimtheiten und Spannungen¹⁴. Was das Volk am Ort der Speisung erst „am nächsten Morgen“ sieht, müßte eigentlich in V. 16 f. erzählt werden. Sodann hat V. 23 keinerlei syntaktische und logische Verbindung zu V. 22, und man fragt sich auch, warum denn die Boote ausgerechnet aus Tiberias kommen. Schließlich ist V. 24a eine auffällige Dublette zu V. 22, wobei besonders merkwürdig ist, daß der Autor das Volk nochmals die Abwesenheit der Jünger wahrnehmen läßt, obwohl dies nach V. 22 dem Volk bereits bewußt sein muß:

¹² Auch FORTNA, a. a. O. 66, vermerkt die Redundanz der beiden Zeitangaben.

¹³ Im jetzigen Textverständnis muß ἦρχοντο als Tempus der unvollendeten Handlung angesehen werden: so BULTMANN, a. a. O. 158 Anm. 7; BROWN, a. a. O. 251; SCHNACKENBURG, a. a. O. 34 f. faßt ἦρχοντο als Imperfektum de conatu auf, weil die Jünger vom Ziel abgetrieben worden seien. Dagegen schon Schwartz, a. a. O. 503: „Man mag den Satz 6, 17 . . . dadurch erträglich machen, daß man ἦρχοντο als Tempus der unvollendeten Handlung faßt, obgleich diese Deutung durch die Angabe des Ziels der Fahrt so gut wie unmöglich wird und jeder Leser auf den Gedanken kommen muß, die Fahrt sei schon beendet.“

¹⁴ Grundlegend sind hier bereits die Beobachtungen von WELLHAUSEN, a. a. O. 30, und SCHWARTZ, a. a. O. 501 f.

V. 22: ὁ ὄχλος . . . εἶδον . . . ὅτι οὐ συνεισηλθεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὁ Ἰησοῦς
(„die Volksmenge . . . sah . . . , daß Jesus nicht mit seinen Jüngern zusammen einstieg“).

V. 24: εἶδεν ὁ ὄχλος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ἐκεῖ οὐδὲ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ
(„die Volksmenge sah, daß Jesus nicht dort war und auch seine Jünger nicht“).

- (7) Ein letzter Anstoß liegt in der abschließenden Frage des Volkes an Jesus: „Wann bist du hierhergekommen?“ Wer V. 22, wo noch einmal die wichtigsten Umstände des Vortages rekapituliert werden, aufmerksam zur Kenntnis genommen hat, erwartet die Frage anders, nämlich: „Wie bist du hierhergekommen?“¹⁵

Sachkritik und Literarkritik des Szenariums von Joh 6, 1 – 25 legen die Vermutung nahe, daß dieser Text kein einheitliches literarisches Gebilde ist, also nicht von einer einzigen Hand gestaltet wurde.

Diese Vermutung ist begründet, denn nach dem Stand der heutigen Exegese lassen sich im Johannes-Evangelium mehrere literarische Ebenen unterscheiden: 1. die Schlußredaktion, durch die die jetzige Gestalt des Evangeliums geschaffen wurde; 2. eine „Grundschrift“, das meint eine fertige Evangelienschrift, die durch die Schlußredaktion bearbeitet und ergänzt wurde; 3. weitere Quellen, in unserem Fall wahrscheinlich eine „Semeia-Quelle“, in der die Zeichen Jesu bereits gesammelt und schriftlich fixiert waren und die in die „Grundschrift“ aufgenommen wurde.

Auch das Szenarium von Joh 6, 1 – 25 dürfte in seiner jetzigen zum Teil widersprüchlichen, zum Teil konfusen Gestalt das Ergebnis eines komplizierten literarischen Prozesses sein, den das Johannes-Evangelium insgesamt durchgemacht hat. Im folgenden soll der Versuch gemacht werden, Widersprüche und Konfusion in 6, 1 – 25 unter dieser Voraussetzung zu erklären.

4. Lösungsversuch

a) Ansatz

Wahrscheinlich lag der Seewandelgeschichte ursprünglich einmal eine andere szenische Vorstellung zugrunde als jetzt. Sie wird aus V. 17b erkennbar. Dort findet sich der seltsame Hinweis, daß Jesus, obwohl es inzwischen dunkel geworden ist, noch nicht zu den Jüngern gekommen ist. Dieser Satz impliziert, daß Jesus eigentlich hätte zu den Jüngern stoßen müssen, daß aber sein Kommen wegen der Dunkelheit nun nicht mehr zu erwarten ist. Das setzt aber szenisch voraus, daß die Jünger das Ziel ihrer Bootsfahrt,

¹⁵ So viele Übersetzer und Kommentare.

Kapharnaum, erreicht haben und dort auf Jesus warten. So kann V. 17b durchaus verstanden werden¹⁶.

In der jetzigen Fassung der Erzählung wirkt V. 17b wie ein Fremdkörper, weil sich die Jünger ja noch auf dem See befinden. V. 17b kann jetzt keine Nachricht über die Erwartung der Jünger sein, weil diese ja nicht mit einem Zusammentreffen mit Jesus *auf dem See* rechnen können. Im Hinblick auf den Leser aber stört V. 17b ganz empfindlich die Dramaturgie der Erzählung, weil sie den Leser auf das unerwartete Kommen Jesu über den See vorbereitet und damit dem Geschehen von V. 19 f. alle erzählerische Wucht nimmt.

Daß die Erzählung vielleicht ursprünglich gar nicht von einem Zusammentreffen Jesu und der Jünger *auf dem See* erzählte, scheint auch V. 21 anzudeuten: Im Handumdrehen werden Jesus und Jünger ans Ufer versetzt.

Wie sah dann die ursprüngliche szenische Vorstellung in Joh 6, 16 ff. aus? Ich wage eine Vermutung: Die Jünger haben Kapharnaum erreicht. Dort erwarten sie Jesus, der aber bei Einbruch der Dunkelheit noch nicht eingetroffen ist. Es kommt noch ein heftiger Sturm auf dem See hinzu. Wegen der hereingebrochenen Dunkelheit und wegen des Sturmes ist daher Jesus der Land- und Seeweg abgeschnitten, um mit den Jüngern zusammenzutreffen. Doch wider alles menschliche Erwarten sehen die Jünger dann Jesus trotz Nacht und Sturm über das Wasser zu ihnen kommen.

Diese vermutete ursprüngliche Szenerie setzt allerdings voraus, das Kapharnaum vom Ort der Speisung aus sowohl auf dem Seeweg als auch auf dem Landweg erreichbar ist. Das ist im Szenarium der jetzigen Fassung nicht der Fall, wonach die Speisung auf der Kapharnaum gegenüberliegenden Seite des Sees stattfindet.

Doch dürfte dies nicht die ursprüngliche szenische Vorstellung vom Ort der Speisung sein. Darauf weist die in der jetzigen Textfassung merkwürdig unmotivierte doppelte Nennung der Stadt Tiberias hin (6, 1. 23). In 6, 1 dürfte aber das τῆς Τιβερίδος noch die ursprüngliche Zielangabe des Weges Jesu erkennen lassen. Die Angabe πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας („zur Jenseite der Sees von Galiläa“) dagegen ist ein sekundärer Zusatz, an den τῆς Τιβερίδος („von Tiberias“) angeglichen wurde. Dann ergibt sich als der Ort der Speisung die Gegend, näherhin ein Berg (6, 3) nahe bei der Stadt Tiberias am Galiläischen See¹⁷. Für 6, 23 würde diese Geographie bedeuten, daß am anderen Morgen nicht *die Boote* „aus Tiberias“ zufällig zum Ort der Speisung kommen (warum eigentlich auch?), sondern *das Volk*, das tags zuvor an der Speisung

¹⁶ So bereits SCHWARTZ, a. a. O. 504. – Merkwürdig ist, daß diese meines Erachtens fruchtbare Anregung in der exegetischen Diskussion nicht aufgegriffen worden ist.

¹⁷ D. Θ u. a. lesen in V. 1 εἰς τὰ μέρη vor τῆς Τιβερίδος.

Diese Leseart kommt in der Sache unserer Rekonstruktion sehr nahe. Sie wird von BOISMARD (a. a. O. 362 ff.) und BROWN (a. a. O. 232) für möglich gehalten. Beide Autoren vermuten deshalb, die johanneische Speisungsgeschichte sei ursprünglich am Westufer des Sees nahe Tiberias lokalisiert. Allerdings mit der oben angegebenen Textvariante sollte man diese These nicht begründen. Sie dürfte doch wohl eher sekundär sein und den schwierigen Text glätten wollen.

teilgenommen hat. Weil das Volk Jesus aber am Ort der Speisung nicht findet, begibt es sich, dem Beispiel der Jünger vom Vortag folgend, nach Kapharnaum, um Jesus zu suchen.

b) Die ursprüngliche szenische Vorstellung

Bei dem nachfolgenden Versuch einer Rekonstruktion¹⁸ des ursprünglichen zugrundeliegenden Szenariums in Joh 6, 1 – 25 gehen wir davon aus, daß die Nennung der Stadt Tiberias ursprünglich für das Szenarium eine unmittelbar bestimmende Bedeutung hatte, während Tiberias im jetzigen Text lediglich den Galiläischen See näher kennzeichnet (6, 1) bzw. die Herkunft der Boote bestimmt (6, 23). Dann spielte sich das Geschehen von Joh 6, 1 – 25 nach der ursprünglichen szenischen Vorstellung zwischen den beiden Polen Tiberias und Kapharnaum ab¹⁹.

Die ursprüngliche szenische Vorstellung hinter 6, 1 – 25 könnte daher wie folgt ausgesehen haben: Jesus begibt sich nach oder in Richtung Tiberias (6, 1). Dort besteigt er den Berg (6, 3). Viel Volk kommt zu ihm (6, 5), das Jesus auf wunderbare Weise speist. Nach der Speisung zieht sich Jesus allein weiter auf den Berg zurück (6, 15). Die Jünger dagegen steigen vom Berg herab zum See und begeben sich nach Kapharnaum, ob mit einem Boot oder zu Fuß kann dahingestellt bleiben (6, 16 f). Dort erwarten sie Jesus. Inzwischen ist die Dunkelheit hereingebrochen, Jesus ist aber noch nicht zu ihnen gekommen (6, 17b)^{19a}. Außerdem wird der See durch einen starken Sturm aufgewühlt (6, 18). Somit ist Jesus wegen der Dunkelheit und wegen des Sturms Land- und Seeweg nach Kapharnaum abgeschnitten. Dennoch kommt Jesus ganz unerwartet zu den Jüngern über den See schreitend.

Das Volk, von dem vorauszusetzen ist, daß es am Vortag die Trennung Jesu und der Jünger und den Weggang der Jünger beobachtet hat, kommt am frühen Morgen des nächsten Tages aus Tiberias an den Ort der Speisung, findet aber Jesus dort nicht an. Es begibt sich daraufhin nach Kapharnaum, um Jesus zu suchen. Als es ihn dort tatsächlich

¹⁸ Die meisten Autoren empfinden insbesondere die Passage 6, 22 – 25 als konfus und unplausibel. So sind denn bereits oft literarkritische Lösungen vorgeschlagen worden. Soweit diese mit zwei verschiedenen, auf der besonderen Quellenlage beruhenden Textfassungen rechnen, die sekundär miteinander verbunden wurden, führen sie in die Irre (vgl. SCHWARTZ, a. a. O. 502 f.; BOISMARD, a. a. O. 364 ff.; BROWN, a. a. O. 258). Grundsätzlich richtig ist dagegen der Ansatz, wenn mit der sekundären Überarbeitung eines ursprünglich einfacheren und plausibleren Textes gerechnet wird (so schon WELLHAUSEN, a. a. O. 28 f.; HIRSCH, a. a. O. 59; BULTMANN, a. a. O. 160 f.; WILKENS, a. a. O. 45 f.; SCHNACKENBURG, a. a. O. 44; FORTNA, a. a. O. 67; BECKER, a. a. O. 203). Doch bleibt zumeist ungeklärt, auf welcher Ebene der Entstehungsgeschichte des Johannes-Evangeliums die Konfusion einsetzte und ob sich die jetzige Textfassung rational erklären läßt.

¹⁹ Das entspricht im übrigen der im Johannes-Evangelium häufig begegnenden szenischen Anbindung des erzählten Geschehens an Städte: 2, 1 (Kana); 2, 23 ff. (Jerusalem); 4, 1 (Sychar); 4, 46 (Kana/Kapharnaum); 5, 1 (Jerusalem); 7, 14 (Jerusalem); 11, 1 ff. (Bethanien); 12, 1 (Bethanien); 12, 12 ff. (Jerusalem).

^{19a} W. BAUER, *Das Johannes-Evangelium* (HNTG) Tübingen ³1933, 93: „Die Plusquamperfekta deuten darauf hin, daß die Jünger Jesus bis zum Anbruch der Finsternis erwartet hatten.“

findet, kann es fragen: „Wann bist du hierhergekommen?“ Diese Frage setzt voraus, daß Jesus nach der Speisung und nach seiner Trennung von den Jüngern zeitlich keine Möglichkeit mehr hatte, nach Kapharnaum zu gelangen, weil ihm wegen der Dunkelheit der Weg abgeschnitten war. Aber auch am anderen Morgen konnte Jesus nicht unbemerkt nach Kapharnaum gelangen, weil das Volk bereits früh zum Ort der Speisung kommt und somit den Weggang Jesu beobachtet hätte²⁰.

Ein Blick auf die Landkarte zeigt, daß diese szenische Vorstellung durchaus plausibel, ja sogar realistisch ist. Die Städte Tiberias und Kapharnaum lagen beide am Westufer des See Genesareth. Zwischen ihnen bildet der See eine Bucht, so daß der Seeweg zwischen ihnen ca. 10 km, der Landweg ca. 13 km betrug. An diesen geographischen Gegebenheiten scheint das ursprüngliche Szenarium orientiert zu sein.

c) Das jetzige Szenarium

Es ist deutlich, daß die rekonstruierte ursprüngliche szenische Vorstellung hinter 6, 1 – 25 einfacher, plausibler und realistischer war als das jetzige Szenarium. Dieses ist eine sowohl unter literarischen als auch unter sachlichen Gesichtspunkten nicht immer geglückte Neukonstruktion der ursprünglichen szenischen Vorstellung. Dabei waren offenbar zwei Absichten leitend: 1. Der Ort der Speisung sollte *ans Ostufer des Sees* verlegt werden²¹ und 2. die Begegnung des seewandelnden Jesus mit den Jüngern sollte *auf dem See* stattfinden.

²⁰ Auf dieser Basis kann V. 22–25 ursprünglich folgende Fassung gehabt haben:

- 22 f. τῇ ἐπαύριον ὁ ὄχλος (. . .)
ἦλθεν (. . .) ἐκ Τιβερίადος
ἐγγὺς τοῦ τόπου ὅπου ἔφαγον τὸν ἄρτον (. . .)
- 24 ὅτε οὖν εἶδεν ὁ ὄχλος
ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ἐκεῖ (. . .)
ἦλθον εἰς Καφαρναοὺμ
ζητοῦντες τὸν Ἰησοῦν.
καὶ εὐρόντες αὐτὸν (. . .)
- 25 εἶπον αὐτῷ Ῥαββί, πότε ὡδε γέγονας;

- 22 f. Am anderen Morgen kam . . .
die Volksschar . . . aus Tiberias
in die Nähe des Ortes, wo sie das Brot aßen . . .
- 24 Als die Volksschar nun sah,
daß Jesus nicht dort ist . . .
kamen sie nach Kapharnaum
und suchten Jesus.
Und als sie ihn fanden . . .
- 25 sagten sie zu ihm: Rabbi, wann bist du hierher gelangt?

²¹ Auch HIRSCH, a. a. O. 59, macht einen Redaktor für die Verwirrung im jetzigen Text verantwortlich. Dieser gehe von der falschen geographischen Vorstellung aus, „daß Tiberias und Kapharnaum einander gegenüberliegen am Ost- und Westufer“, und habe daher dreimal πέραν τῆς θαλάσσης (6, 1. 22. 25) eingefügt.

Zu 1. Um die erste Absicht zu verwirklichen, mußten Jesus, Jünger und Volk von ihrem letzten Aufenthaltsort (vgl. Joh 5) sich an das Ostufer des Sees begeben. Die ursprüngliche Zielangabe Tiberias hat der Autor darum relativ geschickt mit der neuen Zielangabe πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας („zur Jenseite des Sees von Galiläa“) verknüpft. Das war möglich, weil die Bezeichnung „See von Tiberias“ ihm und seinen Lesern offenbar geläufig war (vgl. Joh 21, 1). Weiter fügt der Autor V. 2 ein, der die bei der Speisung anwesende Volksmenge als ständige Begleitung Jesu kennzeichnet, die ihm wegen seiner Wunder nachläuft. Ursprünglich ist in 6, 5 wohl an Volk aus Tiberias gedacht, das zu Jesus kommt. Für V. 22 – 25 hat die Verlegung der Speisung ans Ostufer die Konsequenz, daß das Volk über Nacht am Ort der Speisung verbleiben und dann durch einen sonderbaren Zufall mit Booten aus Tiberias nach Kapharnaum verschifft werden muß.

Zu 2. Die zweite Absicht verwirklicht der Autor so, daß er die Jünger erst 25 – 30 Stadien gerudert sein läßt, als sie Jesus kommen sehen (V. 19). Von daher versteht er das ἤρχοντο εἰς Καφαρναοὺμ (V. 17a) als Beschreibung einer allmählichen Annäherung an Kapharnaum, muß dabei aber in Kauf nehmen, daß V. 17b nun recht unverständlich wird. Durch V. 21 schließlich schafft der Autor zwischen seiner Darstellung der Begegnung mitten auf dem See und der ursprünglichen szenischen Vorstellung einen gewaltsamen, sachlich und sprachlich nicht geglückten Ausgleich.

Für den Autor des jetzigen Szenariums steht fest, daß man vom Ort der Speisung nur auf dem Seeweg nach Kapharnaum gelangen kann. Auch Jesus *muß* diesen Weg nehmen. Dies festzustellen, ist der Sinn von V. 22, in dem der Autor des jetzigen Szenariums die Leute rekapitulieren läßt, daß Jesus kein Boot zur Verfügung hatte. Im ursprünglichen Szenarium kommen dagegen zwei Möglichkeiten in Frage, um von Tiberias nach Kapharnaum zu gelangen, der See- und der Landweg. Während die Jünger wahrscheinlich (aber nicht sicher) sich mit einem Boot nach Kapharnaum begeben, erreicht das Volk am anderen Morgen die Stadt zu Fuß. Wie dagegen Jesus nach Kapharnaum gelangt ist, bleibt dem Volk verborgen. Seine Frage an Jesus ist darum auch nicht: „Wie?“, sondern: „Wann?“

Fragt man nun nach den Motiven für die Änderung des ursprünglichen Szenariums, so scheiden literarische Gründe, die sich etwa aus der Anlage des Gesamt-evangeliums ergeben, oder theologische Gründe, die aus einer besonderen Aussageintention erwachsen, aus. Die Neukonstruktion des Szenariums dient nicht dem besseren literarischen Verständnis – im Gegenteil –, sie vertieft auch nicht die theologische Aussage von Joh 6, 1 – 25. Welche Motive aber kann dann der Autor des vorliegenden Textes für eine so schwerwiegende szenische Umgestaltung gehabt haben?

Ein vergleichender Blick auf die Darstellung bei Mk/Mt gibt die Antwort. Während nämlich das rekonstruierte ursprüngliche Szenarium vollständig von der Darstellung dieser beiden Synoptiker abweicht, entspricht die sekundäre szenische Umgestaltung in Joh 6, 1 – 25 weitgehend dem Rahmen, in den Mk/Mt die Speisungs- und Seewanderzählung einspannen (vgl. Mk 6, 30 – 53 / Mt 14, 13 – 34).

Der Evangelist Markus und in seinem Gefolge auch Matthäus verlegen die Speisung ausdrücklich „an einen einsamen Ort“, der von Jesus und den Jüngern mit einem Boot erreicht wird, und bei ihnen vollzieht sich auch die Begegnung des seewandelnden Jesus mit den Jüngern mitten auf dem See. Während ersteres aber nachweisbar auf die rahmende Hand des Markus zurückgeht, von dem Matthäus abhängig ist, ist letzteres durch die besondere Gestalt seiner Tradition vorgegeben²².

Das Motiv für die Neukonstruktion des Szenariums von Joh 6, 1 – 25 dürfte daher gewesen sein, die von Mk/Mt ursprünglich weitgehend abweichende szenische Darstellung der Speisung und des Seewandels in Joh 6, 1 – 25 mit den Synoptikern auszugleichen²³.

5. Ergebnis und Folgerungen

Die sachlichen Ungereimtheiten und literarischen Spannungen im Szenarium von Joh 6, 1 – 25 haben uns zur Erkenntnis geführt, daß dem jetzt vorliegenden Szenarium eine ursprünglich einfachere szenische Vorstellung zugrunde liegt. Wir können also bereits von diesen Beobachtungen her in Joh 6, 1 – 25 zumindest zwei literarische Ebenen unterscheiden: die Schlußfassung des Abschnitts in der jetzt vorliegenden Form (Schlußredaktion) und eine davor liegende literarische Fassung (Grundschrift). In der Schlußredaktion wurde die Grundschrift relativ einschneidend umgestaltet. Unser Augenmerk galt vor allem dem Szenarium. Andere mögliche Änderungen der Schlußredaktion in Joh 6, 1 – 25 haben wir nicht weiter beachtet, doch sind sie nachweisbar. Maßgebend für die Neukonstruktion des Szenariums waren zwei Aspekte: 1. die Verlegung des Orts der Speisung ans Ostufer des galiläischen Sees und 2. die Begegnung des seewandelnden Jesus mit den Jüngern mitten auf dem See. Als Motiv für Neukonstruktion unter diesen beiden Aspekten kommt die Absicht infrage, das Szenarium von Joh 6, 1 – 25 mit dem der beiden Synoptiker Mk/Mt auszugleichen.

Die Lösung der Probleme des Szenariums von Joh 6, 1 – 25, die unsere Untersuchung erbracht hat, bestätigt diejenigen Lösungsversuche zum literarischen Problem des Johannes-Evangeliums die die vorliegende Fassung des Evangeliums als Ergebnis der umfassenden Schlußredaktion einer zugrunde liegenden „Grundschrift“ ansehen²⁴. Sie bestätigt zugleich die öfter geäußerte Vermutung, daß der oder die Autoren, die für die Schlußredaktion des Johannes-Evangeliums verantwortlich sind, offensichtlich Kennt-

²² Demgegenüber liegt im Johannes-Evangelium eine völlig andere Erzählfassung der Seewandelgeschichte zugrunde, die zur Bestätigung des Wunders noch eine Begegnung Jesu mit dem Volk anfügt; vgl. BULTMANN, a. a. O. 160; FORTNA, a. a. O. 67.

²³ So schon mit Recht HIRSCH, a. a. O. 59; vgl. SCHWARTZ, a. a. O. 504.

²⁴ Ich verweise hier nur auf die Arbeiten von H. THYEN zum Johannes-Evangelium, insbesondere auf seinen großen Literaturbericht „Aus der Literatur zum Johannes-Evangelium“: ThR 39 (1974) 1 – 69. 222 – 252. 289 – 330; 42 (1977) 211 – 270; 43 (1978) 328 – 359; 44 (1979) 97 – 134, speziell auf den noch nicht abgeschlossenen Abschnitt 4, 1 über „Die johanneische Redaktion“. – Den Ansatz seines Lehrers setzt W. LANGBRANDTNER, „Weltferner Gott oder Gott der Liebe“, Frankfurt 1977, 1 – 121, konsequent um.

nis der Synoptiker besaßen und um einen Ausgleich der Darstellung des Johannes-Evangeliums mit den Synoptikern bemüht waren, während die „Grundschrift“ und die in ihr verwendeten Traditionen keine literarische Beziehung zu den Synoptikern hatten²⁵. Bewußte Angleichung der „Grundschrift“ an die synoptische Darstellung durch die Schlußredaktion des Johannes-Evangeliums läßt sich z. B. auch in Joh 1, 26 f. 32 f; 12, 1 – 8; 13, 21 – 26; 18, 10 f. 15 – 18. 25 – 27; 18, 40 – 19, 3 nachweisen. Sie erfolgt überall dort, wo eine traditionsgeschichtliche Berührung zwischen den Erzählstoffen der „Grundschrift“ und den Synoptikern vorliegt.

Diese Berührungen werden bis zur Übernahme wörtlicher Anklänge durch die Schlußredaktion ausgebaut. Ziel dieses bewußten Ausgleichs mit den Synoptikern dürfte sein, die Überlieferung der abgelegenen und nicht voll integrierten johannischen Gemeinden mit der Überlieferung der „Großkirche“ in Einklang zu bringen und so als gleichwertig zu erweisen²⁶.

²⁵ Vgl. SCHWARZ, a. a. O. 559; BROWN, a. a. O. XXXVIII; H. THYEN, ThR 39 (1974) 293; 43 (1978) 332; vgl. auch R. BAUM-BODENBENDER, Der Prozeß Jesu vor Pilatus im Johannesevangelium (Joh 18, 28 – 19, 16a), masch. Diss. Mainz 1982, 161 – 201.

²⁶ Das gesamte johanneische Schrifttum gibt Zeugnis davon, daß hier eine christliche Gemeinde, die bisher ein isoliertes Einzelleben mit eigenständiger Tradition geführt hat, unter Wahrung ihrer Eigenart einen Standort innerhalb der „Großkirche“ sucht. Aktueller Anlaß zu dieser Neuorientierung ist das aufgetretene Häretikerproblem. Vor diesem Hintergrund ist auch zu sehen, daß der Überlieferungsgarant der Gemeinde, der „Lieblingsjünger“, trotz rangmäßiger Subordination seinen Platz *neben* Petrus hat und daß in 1 Joh versucht wird, die Übereinstimmung der johanneischen Orthodoxie mit den urchristlichen Glaubensformeln aufzuweisen.

Aufgaben der Fundamentaltheologie

I.

Für die gegenwärtige Schwierigkeit, die Aufgaben der Fundamentaltheologie zu bestimmen, bietet Band 6 der von der Curricula-Kommission des Westdeutschen Fakultätentages herausgegebenen Reihe „Studium Katholische Theologie“¹ ein instruktives Beispiel. Es geht hier im Anschluß an die „Rahmenordnung für die Priesterbildung“² und die von der Kommission selbst verfaßte „Rahmenordnung Studium Katholische Theologie“³ um eine fachorientierte Schwerpunktbildung. Je ein oder zwei Fachvertreter sind mit ihrer Stellungnahme zu den einzelnen Disziplinen vertreten. Die Fundamentaltheologie ist die einzige Disziplin, wozu gleich drei verschiedene Vorschläge veröffentlicht wurden⁴.

Man könnte dies auf die bekannte deutsche Umständlichkeit bei aller Grundlagen Diskussion zurückführen wollen. Ein Blick in das 1976 von der römischen Kongregation für das katholische Bildungswesen herausgegebene Dokument „Die theologische Ausbildung der künftigen Priester“⁵ zeigt aber ein kaum weniger verwirrendes, breites Spektrum der Fundamentaltheologie. Die Hauptaufgabe der Fundamentaltheologie (vgl. Nr. 109) erfordert „das Studium und die Darlegung des Verhältnisses des Christentums zur Geschichte, zur Sprache, zu den anderen religiösen Erfahrungen, zu den verschiedenen Formen der Mystik, der Philosophie, der Wissenschaften und der menschlichen Bedingtheiten“.

Wie kann dies alles von nur einer, wissenschaftstheoretisch klar umrissenen Disziplin geleistet werden, bei der Komplexität jedes der einzelnen Bereiche, zu der das Christentum hier in Relation gesetzt werden soll?

Fragt man nach den Gründen für die so offensichtlichen Schwierigkeiten der Fundamentaltheologie bei dem Versuch, ihr eigenes Aufgabenfeld abzustecken, so wird man nicht nur auf die Fülle neuer wissenschaftlicher und kultureller Herausforderungen verweisen dürfen, vor die sich Kirche und Theologie heute mehr als je zuvor gestellt sehen und denen sie sich seit dem Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils auch wirklich stellen. Man wird auch feststellen müssen, daß dieser Aufbruch mit einer Menge unaufgearbeiteter Akten im Reisegepäck erfolgte, wodurch der Überblick in die eigentlich zentralen Fragen nicht gerade erleichtert wird. An für die Bestimmung von

¹ Zürich, Einsiedeln, Köln 1980.

² Bonn 1978.

³ SKT 5, 1975. Entwurf einer revidierten Fassung: München 1977.

⁴ Franz Wolfinger, Hans Waldenfels, Johannes Brosseder.

⁵ Rom, Typis Polyglottis Vaticanis.

Wesen und Methoden der Fundamentaltheologie überaus wichtigen Punkten (ich denke besonders an die Auseinandersetzung zwischen Blondel, Loisy und von Hügel zu Beginn dieses Jahrhunderts und die Bemühungen um eine „Nouvelle Théologie“ vor 1950) wurde die theologisch-philosophische Diskussion vorzeitig abgebrochen und kam dann später nie wieder richtig auf den einmal erreichten Stand. Dies alles verbindet sich mit der wachsenden Unüberschaubarkeit der einschlägigen Literatur, die schon vor einiger Zeit K. Rahner für einen „Grundkurs“ in Theologie⁶ und G. Ebeling für einen theologischen „Integrationskurs“⁷ plädieren ließen. Wo selbst der Fachmann nicht mehr durchblickt, wird dem Studierenden fast zwangsläufig der Mut zu jeder zielstrebig durchgeführten Reflexion auf die letzten Gründe genommen. Ausweichreaktionen legen sich nahe: in den Innenraum eines positivistisch rezipierten Glaubens; in den politischen Aktivismus, den man dann leicht für die eigentliche theologische Basisarbeit hält.

Eine durchgreifende Reform der Disziplin Fundamentaltheologie läßt sich kaum vom Aufgreifen des je nächsten philosophischen, wissenschaftstheoretischen oder humanwissenschaftlichen „Paradigmas“ erwarten. Zunächst müßten wohl die zentralen Methodenfragen neu angegangen werden, die, weil schon etwas verstaubt, während der Hochstimmung des „Aggiornamento“ in den Abstellraum gerückt worden waren. Wie soll man da aber vorgehen?

An der oben zitierten Stelle des römischen Schreibens zur theologischen Ausbildung heißt es weiter: „Aber ihre (der Fundamentaltheologie) spezifische Aufgabe bleibt doch die, mit einem Beweisgang, der für Glaubende und Nichtglaubende gültig ist, auf vernunftgemäße Weise klarzustellen, wie das Geheimnis Christi, gegenwärtig und wirksam in der Kirche, die menschliche Existenz nicht nur erhellt, sondern sie auch voll verwirklicht, ja sogar in der bereichernden und heilbringenden Beziehung zu Gott überhöht“⁸. Hier wird der Versuch gemacht, die Aufgaben der Fundamentaltheologie im klassischen Sinn im Horizont jener Neuorientierung – sagen wir verkürzt: von M. Blondel bis K. Rahner – zu bestimmen, die man mit Begriffen wie „Immanenzapologetik“ oder „anthropologischer Ansatz“ umschrieben hat.

Ich halte die Formulierung für recht geglückt. Jedenfalls lassen sich ihr deutlich die zwei Grundaufgaben entnehmen, an denen keine Fundamentaltheologie, die diesen Namen zu Recht führt, vorbeikommt. Die Fundamentaltheologie muß vor dem Forum einer für alle verbindlichen Vernunft aufweisen: einmal die *Notwendigkeit* der christlichen Offenbarung, zum anderen deren *Wirklichkeit*, das faktische Gegebensein eines solchen für den Menschen notwendigen Ereignisses. Mir scheint, daß alle anderen Aufgaben der Fundamentaltheologie nur in Abhängigkeit davon bestimmt werden können, wie diese beiden Grundfragen angefaßt werden.

Gerade im Hinblick auf das Problem, *wie* man diese beiden Grundaufgaben angehen soll, herrscht nun aber alles andere als Einmütigkeit.

⁶ Vgl. bes. K. RAHNER, Zur Reform des Theologiestudiums (Quaest. disp. 41), Freiburg – Basel – Wien 1969.

⁷ Vgl. G. EBELING, Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, in: ZThK 67 (1970) 479 – 524, bes. 521.

⁸ A. a. O. Nr. 110.

Zu 1) Den Menschen als eine offene Frage auf Christus zu verstehen: das ist sicher unabdingbar für die Theologie, die den Grund der christlichen Hoffnung verantwortet (vgl. 1 Ptr 3, 15). Wie ist diese am Menschen aufzuweisende Notwendigkeit der christlichen Offenbarung aber näher zu verstehen? Einerseits gewiß so, daß die Ungeschuldetheit der Gnade nicht bedroht wird. Löst hier Rahners „übernatürliches Existential“ wirklich den gordischen Knoten – oder verhindert es letztlich eine klare methodische Unterscheidung zwischen Theologie und Philosophie? Jedenfalls kommt die Vorstellung von einer universalen, das Wesen des Menschen überhöhenden Bestimmtheit der heute verbreiteten Annahme entgegen, letztgültige philosophische Aussagen über das *Wesen* des Menschen ließen sich grundsätzlich nicht machen. Wie ist auf der anderen Seite dem Problem zu begegnen, daß bei dem Bemühen, vom Menschen her seine wesentliche oder jeweils situationsbedingte Offenheit auf Christus zu erhellen, der Raster nicht so verkürzt wird, daß das Ganze der christlichen Offenbarung nicht mehr gefragt scheint? Völlig aus dem Blickfeld der Diskussion geschwunden ist weithin jener Zugang zur Frage nach der Notwendigkeit von Offenbarung bzw. Erlösung, wie er sich bei Anselm von Canterbury findet, nämlich von der geschmähten Heiligkeit Gottes her. Wird ohne diese Fragestellung aber der anthropologische Ansatz selbst nicht unausweichlich verkürzt, da der Mensch nicht mehr primär als ein liturgisches, zur Verherrlichung Gottes geschaffenes Wesen in den Blick kommt?

Zu 2) Nicht weniger gravierend sind die offenen methodischen Probleme bei der Aufgabe, die tatsächliche Präsenz der letztgültigen Offenbarung Gottes in Jesus Christus und seiner Kirche darzulegen. Die klassische Frage nach der Überbrückung der Kluft zwischen dem (von der Vernunft zu erbringenden) Glaubwürdigkeitsurteil und der (von der Gnade gewirkten) Glaubenzustimmung besteht nach wie vor. Sie wurde im Anschluß an P. Rousselot zwar durch Verweis auf die bereits im Glaubwürdigkeitsurteil wirksame Gnade einer Lösung nähergebracht⁹. Je mehr man aber den Anteil der „Augen des Glaubens“, des von der Gnade geleiteten menschlichen Interesses am Zustandekommen der Vernunftevidenz heraushebt, desto schwieriger ist die kritische Frage nach der Überzeugungskraft des geschichtlich Gegebenen selbst zu beantworten.

Wie ist überhaupt der Übergang von bloß wahrscheinlichen Gewißeiten über ein historisches Faktum zu der vom Glauben vorausgesetzten unbedingten Evidenz denkbar? Dieses von Lessing aufgeworfene Problem hat neue Virulenz erhalten, seitdem man auch in der protestantischen Theologie der Rückfrage nach dem historischen Jesus wieder fundamentaltheologische Relevanz zuschreibt.

Wie sind bei der Frage nach dem tatsächlichen Gegebenen der Offenbarung die beiden traditionellen Traktate „*demonstratio christiana*“ und „*demonstratio catholica*“ einander zuzuordnen? Soll erst eine Plausibilitätserklärung für (ein irgendwie gemein-

⁹ Vgl. den wertvollen Überblick bei J. SCHMITZ, Die Fundamentaltheologie im 20. Jahrhundert, in: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Hrsg. v. H. VORGRIMMER und R. VANDER GUCHT, Bd. II, Freiburg i. Br. 1969, 197 – 245 (bes. 213 – 217); zu Rousselot insbesondere: E. KUNZ, Glaube – Gnade – Geschichte. Die Glaubenstheologie des Pierre Rousselot SJ, Frankfurt a. M. 1969.

dehaft verfaßtes) „Christ-Sein“ überhaupt angestrebt und von dort aus – in milderer Form – der alte Streit um die rechte Kirchenzugehörigkeit ausgetragen werden oder genügt für den „Hausgebrauch“ des Fundamentaltheologen etwa die erste Frage und kann er alles weitere dem Spezialisten für Ökumenismus bzw. dem Dogmatiker überlassen?

Zwei Grundaufgaben der Fundamentaltheologie und einige Probleme bei ihrer Behandlung wurden skizziert. Es ist nicht möglich, im Rahmen dieses Beitrags bestehende Lösungsversuche zu diskutieren. Statt dessen möchte ich kurz umreißen, wie ich mir selbst den Ansatz zu einer Durchführung der genannten Aufgaben vorstelle. Thesenhaft einige Vorbemerkungen dazu.

1. Der Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie müßte so sein, daß von ihm her die Einheit der Momente sichtbar wird, die in der theologischen Einzelarbeit auseinandergehalten und in Beziehung zueinander gesetzt werden: „*demonstratio religiosa*“, „*demonstratio christiana*“, „*demonstratio catholica*“; Inhalt und Akt des Glaubens; Offenbarung und Vernunft; Gnade und Natur usw.
2. Nur vom Zentrum des Glaubens her kann der Ausgang genommen werden. Und doch ist er so darzustellen, daß einmal seine Nachvollziehbarkeit durch jede sich ihrer eigenen Dynamik nicht verschließende Vernunft einleuchtet und zum anderen sich die Entfaltung jener Mitte des Glaubens in alle Teilbereiche des Credo als notwendig erweisen läßt.
3. Es muß zumindest im Ansatz selbst, wenn auch nicht in seiner detaillierten Entfaltung, deutlich werden, daß Fundamentaltheologie eine durchführbare Aufgabe für *alle* Christen ist, die nach dem Grund der in ihnen wohnenden Hoffnung gefragt werden, nicht nur für die Gebildeten, und daß es hier eine Kontinuität gibt auch zwischen den verschiedenen Generationen der Glaubenden und Theologen.

II.

Den wichtigsten Anstoß zu den folgenden Gedanken gab mir der Begriff von Tradition, wie ihn M. Blondel in Abgrenzung von einmal einer extrinsezistischen, zum anderen einer historizistischen Sicherstellung von Offenbarung zu Anfang dieses Jahrhunderts entwickelt hat¹⁰. Mir scheint, daß sich die Konturen dieses Ansatzes im Rückgang auf den neutestamentlichen Sprachgebrauch weiter präzisieren ließen.

Das Verb *παράδιδόαι* (überliefern, übergeben, ausliefern) wird in christologisch bedeutsamen Zusammenhängen vor allem zur Bezeichnung von vier Akten verwandt:

1. die Auslieferung eines Menschen an die Gewalt durch einen Menschen – besonders im Hinblick auf Judas, den „Auslieferer“;

¹⁰ Histoire et Dogme (1904), in: Les premiers écrits de Maurice Blondel, Paris (P.U.F.) 1956, 149 – 228; dts. Übersetzung: Geschichte und Dogma, Mainz 1963.

2. die Auslieferung des eigenen Sohnes für uns alle durch Gott (vgl. Röm 8, 32; 4, 25);
3. die Selbsthingabe Christi „für uns“ (Eph 5, 2), „für die Kirche“ (Eph 5, 25), „für mich“ (Gal 2, 20);
4. die Überlieferung im Sinne von Weitergabe, Tradition.

Wichtig ist zu sehen, daß alle vier Momente von Anfang an, soweit sich christliche Tradition zurückverfolgen läßt, miteinander verbunden waren.

In der von Markus weitergegebenen Passionsgeschichte ist der Abendmahlsbericht (1) unlöslich mit dem Hinweis auf den Verrat verknüpft. Und zwar steht hier nicht der namentlich bekannte Verräter im Vordergrund, sondern die Tatsache, daß „einer der Zwölf“, der zur engsten Tischgemeinschaft gehört, den vertrauten Freund und Gerechten ausliefert¹¹. Gott selbst als letzter Akteur der Auslieferung (2) kommt nicht nur allgemein durch den Rückbezug des Geschehens auf alttestamentliche Aussagen in den Blick, sondern besonders, weil die Selbsthingabe Jesu (3) durch die jesajanische Prophetie vom Gottesknecht gedeutet wird¹². Jes 53, 12 (LXX) versteht die Hingabe in den Tod wegen der Sünden der Vielen ausdrücklich im *passivum divinum* als Ausgeliefertwordensein (zweimaliges *παρεδόθη*). Diese dreifache Sicht der Auslieferung Jesu begegnet (4) implizit als ein zentrales Geschehen von Überlieferung, insofern sich hier ja der wahre Sinn des Todes Jesu erst von jenem „Spitzengedanken jüdischer Theologie“¹³ her erschließt¹⁴.

In der Abendmahlsüberlieferung bei Paulus scheinen das erste und das zweite Moment ineinander verflochten: „... in der Nacht, da er ausgeliefert wurde...“ (1 Kor 11, 23c). Hier ist sicher an den Verrat zu denken, aber auch – wegen Röm 4, 25 – an den Akt Gottes. Das Moment des durch menschliche Gemeinheit geschändeten Mahls der Freundschaft ist dabei nicht einfach Vergangenheit, sondern erhält höchste Aktualität dadurch, daß die Abendmahls Worte bei Paulus Teil einer Rüge des gegenwärtigen Gemeindeverhaltens sind.

Wichtig vor allem erscheint mir aber die Verbindung des vierten Moments mit dem dritten, der christlichen Tradition mit der Selbsthingabe Christi: „Ich habe nämlich vom Herrn empfangen, was ich euch auch überliefert habe: Der Herr Jesus nahm in der Nacht, da er überliefert wurde, Brot...“ (1 Kor 11, 23). Es geht hier nicht einfach um die Weitergabe ursprünglicher Überlieferung – obwohl es sich sicher um solches

¹¹ Vgl. Mk 14, 18. 20 mit Ps 41, 10.

¹² Vgl. Mk 14, 24 mit Jes 53. Dazu bes. R. PESCH, Das Markusevangelium, II. Teil, Freiburg – Basel – Wien 1977, 359.

¹³ Vgl. R. PESCH, Wie Jesus das Abendmahl hielt, Freiburg – Basel – Wien 1977, 77.

¹⁴ Vielleicht schon für Jesus selbst; vgl. aber das Caveat bei H. SCHÜRMANN, Jesu ureigenes Todesverständnis. Bemerkungen zur „impliziten Soteriologie“ Jesu, in: Begegnung mit dem Wort. Festschrift für HEINRICH ZIMMERMANN. Hrsg. v. J. ZMIJEWSKI und ERNST NELLESSEN, Bonn 1980, 273 – 309, bes. 303.

Traditionsgut handelt. „Vom Herrn empfangen“: das erinnert an Gal 1, 11 f.: „... das Evangelium, das von mir verkündet wurde, ist nicht ‚dem Menschen nach‘. Ich empfang es ja auch nicht von einem Menschen, noch durch Unterricht, sondern durch Enthüllung Jesu Christi.“ Diese Überlieferung ist nur aus dem Zentrum des in die eigene Existenz eingebrannten (nicht einfach „tradierten“) Geschehens zu begreifen, das Paulus – ebenfalls in ein christologisches und ein ekklesiologisches Moment ausgefaltet – als „Leib Christi“ bezeichnet: die sich ins Gemeindeleben ausprägende Präsenz des „dies ist mein Leib für euch“ (vgl. 1 Kor 11, 24). Wenn auch Paulus selbst schon, nicht erst die auf ihn folgende Tradition, das von ihm Überlieferte im objektivierenden Plural als „Überlieferungen“ bezeichnen kann (vgl. 1 Kor 11, 2), erschließt sich die Mitte solchen Überlieferens doch nur von dem beschriebenen integralen Akt her.

III.

Wo Paulus zuerst vom Akt des Überlieferens spricht, sagt er: „Ich bin mitgekreuzigt (mit) Christus. Nicht mehr ich lebe, sondern es lebt in mir Christus. Was ich jetzt im Fleisch lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich ausgeliefert hat“ (Gal 2, 19b. 20). Ohne die anderen Momente aus den Augen zu verlieren, muß doch bei diesem „für mich“ angesetzt werden, wenn fundamentaltheologisch gefragt wird, wie die Überlieferung Christi von allen als ein Geschehen für alle verstanden werden kann. Nur aus der Mitte eigenen Erfahrens kann, von dorthin muß dann aber auch ein Horizont erschlossen werden, in dem jene „traditio“ allgemein vernehmbar wird.

Es gibt nun aber auch außerchristlich menschliche Hingabe an den anderen Menschen so vorbehaltlos und radikal, daß dieser darin ganz sich selbst geschenkt erfährt, sich hier erst vor das Beste seiner selbst gekommen weiß. Vor einer solchen Begegnung mag er sich mancherlei Gedanken über seine Autonomie und Persönlichkeit machen. Er wird kaum darauf kommen, den völlig freien und ihm gänzlich unverfügbaren Akt eines anderen für die Spitze seiner eigenen Möglichkeiten zu halten. Im Gegenteil wird er sich eher in Lebensentwürfen einrichten, in denen er weniger abhängig von einer solchen Zufälligkeit erscheint.

Im Blick auf solche allgemein zugängliche Phänomenalität möchte ich kurz umreißen, wie die beiden genannten Grundaufgaben der Fundamentaltheologie vom zentralen Geschehen christlicher „traditio“ her angegangen werden könnten. Zunächst zum Aufweis der Notwendigkeit von Offenbarung von seiten des Subjekts, zum Verhältnis also von Offenbarung und Vernunft.

(1)

Habe ich mich wirklich als mir selbst geschenkt erfahren, welche Forderung stellt sich dann? Um diese Wahrheit nicht zu verfälschen, muß ich mir die Logik dieser paradoxen Erfahrung von geschenkter Autonomie vor Augen führen, bewußt und gegen die Versuchung, auf frühere Begriffe von Autonomie zurückzufallen, denen zufolge

mein Wesen weniger verwundbar erscheint. Der Schein größerer Unabhängigkeit verführt ja immer wieder dazu, Freundschaft zu Kameraderie und Liebe zu etwas herunterzudeuten, das der andere im Grunde zu seiner Selbstbestätigung nötig hat. Erst ein letztes Mir-klar-Werden darüber, daß in jener unverfügbaren Sinnstiftung durch den anderen wirklich das Äußerste meiner eigenen Möglichkeiten erreicht ist, bewahrt die erfahrene Gabe vor einer Herabsetzung und mich vor Selbsttäuschung.

Damit ergibt sich ein erster Hinweis für die Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis von Offenbarung und Vernunft. Je authentischer eine Erfahrung menschlicher Hingabe ist, je mehr sie sich annähert an das „Ein-für-allemal“ göttlicher Selbstgabe in der Geschichte, desto drängender wird die Forderung, das Erfahrene auf dem letzten Grund der eigenen Autonomie nachzuvollziehen, Überzeugtsein nicht auf der Ebene gläubig-rezeptiver Annahme zu belassen, sondern diese Überzeugung den völligen Sieg (con-viction!) über meine Vernunft antreten zu lassen. Das kann nur so geschehen, daß ich einen nicht mehr hinterfragbaren *Begriff* von Sinn ermittele, den jene Erfahrung erfüllt, eine nicht zu erschütternde Klarheit über die Dimensionen der *Frage*, auf die sie Antwort ist. Ohne einen solchen letztgültigen Begriff bleibt es in der Schwebel, ob mir nicht doch nur Vorläufiges, Überholbares begegnet ist. Der christliche Glaube verträgt sich also nicht nur mit einer schlechthin autonomen Vernunft, sondern er fordert sie zu einer von ihr selbst zu erbringenden letztgültigen Leistung auf. Damit ist zugleich angedeutet, daß sich Theologie angesichts eines unauflösbar scheinenden Pluralismus von Philosophien nicht beruhigen darf, daß sie vielmehr nach dem Entwurf einer „ersten Philosophie“ verlangt.

Im Hinblick auf eine durchgreifende Überzeugung von einem erfahrenen Absoluten mögen diese Überlegungen plausibel erscheinen. Nur gibt es heute aller „absoluten Überzeugung“ gegenüber den verbreiteten – und angesichts unserer mit Absolutheitsidealen arg verbrannten Finger verständlichen – Vorbehalt, so etwas führe allzu leicht zu Intoleranz. Erscheint die Forderung nach Sicherstellung eines letztgültigen Begriffs von Sinn nicht geradezu absurd im Blick auf den Adressaten einer jeden wirklich humanen Praxis? Schließt nicht schon die bloße Annahme der möglichen Erkennbarkeit letztgültiger Begriffe die hermeneutische Offenheit des Verstehens vorzeitig ab?

Wie steht es aber mit dieser Offenheit, wenn nicht nur die Frage nach einem wirklich begnennenden letztgültigen Sinn, sondern schon die nach einem bloßen Begriff davon grundsätzlich unbeantwortet zu bleiben hat? Eine per definitionem offenbleibende Frage ist keine Frage mehr, sondern ein die scheinbar erfragte Antwort abweisendes Urteil. Wo Letztgültiges von vornherein nicht vorkommen darf, da kann mir der andere auch nicht mehr im Lichte einer Wahrheit begegnen, die mich bis in die äußersten Tiefen meiner Existenz beansprucht. Seine Botschaft wird nicht mehr als eine solche erfahren werden, die mich radikal umzukehren vermag. Es gibt verschiedene Formen der Intoleranz. Die eine bringt Menschen wegen einer Lehre, die vor dem Forum absoluter Wahrheit gewogen wurde, auf den Scheiterhaufen. Die andere bringt nicht einmal mehr das Interesse auf, menschliche Worte im Horizont eines uns unbedingt Angehenden zu wägen. Ein solcher Horizont ist nicht nur nötig, damit mir der andere in seinem unverwechselbar einmaligen Wert begegnen kann. Die Suche nach unbedingt gültigen

Kriterien von Sinn ist auch erfordert, damit die stets notwendige Überprüfung des jeweils vorausgesetzten Begriffs humaner Praxis, etwa der von Solidarität, nicht ins letztlich Unverbindliche abgeleitet.

Der Grund dafür, daß die wirklich großen Ansätze zu einer „ersten Philosophie“ in der Geschichte des Abendlandes – ich denke insbesondere an Augustinus, Anselm von Canterbury, Descartes, Kant, Fichte, J. Maréchal – heute so sehr außer Kurs geraten sind, scheint mir vor allem darin zu liegen, daß sie angesichts zweier entscheidender Momente christlicher Sinnerfahrung zu kurz griffen: einmal der Interpersonalität als unaufgebbarem Konstitutiv für die Vermittlung des Heiligen; zum anderen der Materie. Diese kann im Lichte der Fleischwerdung Gottes ihrem Wesen nach weder ein durch die Vernunft prinzipiell zu Überschreitendes sein, noch der bloße Stoff für die Praxis. Materie ist vielmehr der Ort, wo Göttliches letztgültig transparent wird.

(2)

Als die zweite Grundaufgabe der Fundamentaltheologie wurde der Aufweis des faktischen Gegebenseins von Offenbarung genannt, und hier vor allem die klassische Frage nach dem Verhältnis von Glaubwürdigkeitsurteil und Glaubenszustimmung angeschnitten. Wie ist der Übergang von einer Ansammlung vernünftiger Argumente, die alle für sich bloß einen je verschieden hohen Grad von Wahrscheinlichkeit besitzen, zu dem unbedingten Urteil des Glaubens möglich? Lessing hatte gesagt: Überhaupt nicht! „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten nie werden“¹⁵.

Unter Zuspitzung auf das Verhältnis von Menschenwerk und Gnadenat hatten sich Kierkegaard und die dialektische Theologie diesem Urteil Lessings über den grundsätzlich unüberwindbaren Graben zwischen einer dem Geschichtsfaktum abzugewinnenden relativen Gewißheit und der unbedingten Evidenz des Glaubens angeschlossen, insbesondere im Blick auf den rein geistgewirkten, nicht historisch abzusichernden Osterglauben.

Wenn aber die Mitte der christlichen Offenbarung „*traditio*“ in dem oben skizzierten Sinn ist und die Analogie authentischer menschlicher Hingabe allgemein ein phänomenologisch angemessenes Paradigma zur fundamentaltheologischen Explikation solcher „*traditio*“ darstellt, dann leuchtet die Aporie jenes „*kerygmatischeologischen Modells*“ ein. Es hat in dem Maße seine Grenze, als es das Gewicht der Überzeugungskraft auf der Geschichtspräsenz der Offenbarung in den subjektiven Akt verlagert. Daß hier auf seiten des Subjekts nicht der menschliche, sondern der göttliche Geist ausschlaggebend sein soll, ändert nichts an dem strukturell inadäquaten Ansatz. Christliche Überzeugung kommt zustande, weil in der *traditio* Jesu das Fleisch, das durch und durch Menschliche, voll durchsichtig wird auf den Gnadenakt Gottes, nicht weil (durch eine besondere Gnade begabte) Augen des Glaubens das sinnlich-geschichtlich Gegebene transzendieren, das Faktum (nämlich das „*Verbum caro factum*“) erst ins rechte Licht rücken.

¹⁵ Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft, in: Gotthold Ephraim Lessings sämtliche Schriften. Hrsg. von K. LACHMANN, 3. Aufl. Leipzig 1897 (Nachdr. Berlin 1968), Bd. 13, 5.

Wie ist im Verhältnis dazu nun das Vorgehen der traditionellen katholischen Fundamentaltheologie und das der protestantischen Theologie zu bewerten, insoweit die letztere seit der Mitte dieses Jahrhunderts die Rückfrage nach dem historischen Jesus als für die Glaubensverantwortung zentral wiederaufgenommen hat? Gegenüber Kierkegaard und der dialektischen Theologie sind beide im Recht, wenn sie die sinnlich-geschichtliche Basis der Glaubensevidenz und die Notwendigkeit einer vernünftigen Verantwortung des Glaubens auch dem Außenstehenden gegenüber betonen. (W. Pannenberg's Auseinandersetzung mit der Kerygmatheologie kann in dieser Hinsicht als exemplarisch gelten¹⁶.) Für beide fundamentaltheologischen Ansätze klafft aber in vollem Umfang der „garstige breite Graben“ zwischen bloß wahrscheinlichen Gewißeheiten und der im Glauben vorausgesetzten unbedingten Evidenz auf, ein Graben, den die dialektische Theologie durch den Sprung in den Glaubenspositivismus hinter sich gelassen hatte. Ist diesem Problem überhaupt anders als durch einen solchen als „Fideismus“ zu kennzeichnenden Gewaltakt beizukommen?

Es gibt eine Reihe von Modellen zu seiner Lösung, die mich nicht letztlich zufriedenstellen. Da ist einmal das Paradigma richterlicher Urteilsfindung, wonach die Evidenz aus dem Zusammenwirken von Indizienkenntnis und Einfühlungskompetenz erwächst. Eine solche Einfühlungskompetenz ist auch mit dem „illative sense“ angesprochen, der nach Kardinal Newman die „Konvergenz von Wahrscheinlichkeiten“ zur totalen Gewißheit leiten soll¹⁷. In schonungsloser Offenheit hat sich K. Rahner dem alten Problem in seinem „Grundkurs des Glaubens“¹⁸ gestellt. Er sieht eine Lösung im Zusammenspiel von kategorialer und transzendentaler Offenbarung, konkret im Hinblick auf die Begründung des Osterglaubens z. B. darin, daß für sich allein nicht zur Evidenz ausreichende Auferstehungszeugnisse der Apostel auf unsere transzendente Auferstehungshoffnung treffen und dadurch in eine unbedingte Evidenz überführt werden. Der Feuerbachsche Einwand legt sich nahe, daß hier der Überlebenswunsch des Menschen letztlich zum Vater der Gewißheit wird, in dessen Licht von sich her nicht voll überzeugende Gegebenheiten eine unendliche Aufwertung erfahren.

Die Struktur der befreienden Erfahrung von Hingabe ist grundlegend anderer Natur. Hier die Frage nach den Anteilen der Subjektivität beim Zustandekommen der integralen Evidenz zu stellen – etwa nach dem „erkenntnisleitenden Interesse“ zu fragen –, heißt bereits, die gegebene Realität zu verstellen, die gerade von sich her, unabhängig von aller Vorleistung und selbst gegen den Widerstand des betroffenen Subjekts, überzeugt (bzw. den, der nicht zu überzeugen ist, schuldig werden läßt)¹⁹.

¹⁶ Vgl. bes. W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M. 1973.

¹⁷ Vgl. dazu bes. H. U. v. BALTHASAR, *Theodramatik II/1*, Einsiedeln 1976, 116–122.

¹⁸ Freiburg – Basel – Wien 1976. Vgl. dazu meine Ausführungen in: *Christologische Brennpunkte*, Essen 1977, 32–55.

¹⁹ Ich bin mir der philosophischen Naivität dieser Feststellung bewußt. Die Geschichte der Philosophie und Theologie lehrt aber, wie wichtig es ist, bei der Frage nach der Konstitution der Gegenstandswelt durch die transzendente Subjektivität die Verschiedenheit der Phänomene nicht aus dem Blick zu verlieren. Das ursprüngliche Wahrnehmen des Phänomens ist stets „naiv“ und durch keine Reflexionstätigkeit zu ersetzen.

Als Anfang 1982 bei dem Flugzeugabsturz in Washington sich sechs Leute an ein im eiskalten Potomac-Fluß treibendes Wrack klammerten, da hatten sie wohl alle denselben Überlebenswunsch. Dieser subjektive Horizont des Sich-Festhalten-Wollens war aber alles andere als konstitutiv für die Erfahrung, die einige dann wie ein Blitz aus einer anderen Welt traf. Einer von ihnen gab mehrmals den Rettungsring, der von einem Hubschrauber für ihn heruntergelassen wurde, einfach an den nächsten weiter – und ertrank, bevor der Helicopter noch einmal kam, um schließlich auch ihn herauszuholen. Die Geretteten hatten anschließend die Wahl, diesen gänzlich unerwarteten und unbegreiflichen Sieg jenes Mannes über seine eigene Angst und den eigenen Lebenswillen als das zu nehmen, was er war – oder den anonym gebliebenen Mitfünziger mit extravaganter Schnurrbart und Halbglatze in die Reihe jener absurden Helden einzustufen, die halt nie aussterben.

Dieses durch die Medien bekanntgewordene Faktum²⁰ blieb – für uns jedenfalls – wortlos. Christliche „*traditio*“ geschieht gemeinhin nicht ohne das zurückverweisende Wort. Jede fundamentaltheologische Erhellung des „*factum Christianum*“, der in Christus und seiner Kirche präsenten Offenbarungswirklichkeit, muß daher im Rückgang auf den wirklichen Jesus der Geschichte erfolgen. Wie soll dieser Rückgang aber methodisch durchgeführt werden?

Für den klassischen Dreistufenplan – *demonstratio religiosa*, *demonstratio christiana*, *demonstratio catholica* –, aber auch für die zeitgenössische historisch-kritische Sicherstellung von Grunddaten über den historischen Jesus und, darauf aufbauend, den Nachvollzug der Traditionsgeschichte „von unten her“ ist ein *rekonstruktiv-synthetisches* Verfahren maßgebend. Auf diesem Wege scheint mir das Problem der Vermittlung zwischen zwei grundsätzlich verschiedenen Erkenntnisebenen – der der Akkumulation von Wahrscheinlichkeiten und der unbedingter, blitzhafter Evidenz – prinzipiell unüberwindbar. Zudem sind die klassische Fundamentaltheologie²¹ sowohl wie die heutige historisch-kritische Rückfrage nach Jesus so sehr Sache des hochkarätigen Spezialisten, daß man nur mit Mühe sieht, wie es hier eine Kontinuität geben kann zu der vernünftigen Glaubensverantwortung, die von jedem Christen zu fordern ist. Es gibt eine fundamentaltheologische Arbeit, die – anders als in sonstigen Verhältnissen zwischen Fachmann und Laien – der „Normalverbraucher“ nicht einfach an den Spezialisten delegieren kann.

Bei allen Vorbehalten im Detail möchte ich mich daher eher an die *regressiv-analytische* Methode des Kardinals Dechamps²² anschließen, die sogenannte „*via empirica*“, die ausgeht vom in der Kirche erfahrbaren „Jetzt“ und nach dessen Konstitutionsmomenten fragt. Diese – vom Ersten Vatikanischen Konzil ausdrücklich anerkannte²³ – Methode wäre (wie schon dem Blondelschen Ansatz in „*Histoire et Dogme*“

²⁰ Einen beeindruckenden Kommentar dazu schrieb unter dem Titel „The Man in the Water“ ROGER ROSENBLATT in: *Time*, 25. Januar 1982, S. 37.

²¹ Als deren gegenwärtig wohl kompetenteste Ausführung vgl. ADOLF KOLPING, *Fundamentaltheologie*, Münster, Bd. I, 1968; Bd. II, 1974; Bd. III/I, 1981.

²² Vgl. bes. V. A. DECHAMPS, *Entretiens sur la Démonstration Catholique*, 1857.

²³ Vgl. die Dogmatische Konstitution „*Dei Filius*“, DS 3013.

gegenüber bemerkt) durch eine genauere Bestimmung des Begriffs „*traditio*“ näher zu präzisieren²⁴. Dazu abschließend einige knappe Hinweise.

Der Akt der „*traditio*“ allgemein ist dadurch gekennzeichnet, daß der Träger der Offenbarung völlig zurücktritt vor der sich in ihm übereignenden Realität. Dies läßt sich am besten wohl mit Begriffen des vierten Evangeliums verdeutlichen. Der wahre Zeuge verherrlicht nicht sich selbst. Der Augenblick der vollendeten *Doxa*, des Aufscheinens der ganzen Machtfülle Gottes und darin allerdings auch der Verherrlichung und Erhöhung des Zeugen, ist der seines Todes.

Dieses allgemeine Wesensmoment des Zurücktretens des Zeugen vor dem sich durch ihn zur Geltung bringenden Größeren (der unaufhebbar „*dialektische*“ Boden aller Theologie) ist innerhalb der „*traditio*“ dann allerdings mehrfach unterschieden: Der Sohn tritt anders vor seinem Vater zurück als die Zeugen Christi vor dem Sohn selbst. Die kirchliche „*traditio*“ reflektiert im Verweis auf ihren Grund darüber hinaus durch die Kennzeichnung eines Kanons inspirierter Schriften ihre bleibende Rückbindung an ein ursprüngliches und maßgebliches Zeugnis.

Entscheidend für den regressiv-analytischen Rückgang auf Jesus als den Grund des erfahrenen Jetzt ist nun aber, daß der spezifische Erkenntnismodus, in dem „*traditio*“ ihren Charakter einer unbedingten Evidenz hat, nicht verlassen wird. Gewahrt ist diese Weise von Evidenz z. B., solange die redaktionskritische Erhebung des Zeugnisses der einzelnen neutestamentlichen Autoren Ziel der historisch-kritischen Exegese bleibt. Denn hier ist die Verweisungsstruktur von „*traditio*“ bestimmend: Die Wirklichkeit Jesu kommt im Zeugnis der vor ihm zurücktretenden Zeugen zur Geltung. Bei der – mit den neutralen Augen des Historikers unternommenen – Frage nach dem historischen Jesus hinter die Theologie der kanonischen Autoren zurück werden jene Zeugnisse hingegen aus dem unmittelbaren Akt der „*traditio*“ – der „Weitergabe des Rettungsringes“ – herausgenommen und nach dem Modell richterlicher Untersuchung auf ihren objektiven Kern befragt, d. h. auf eine aus dem interpersonalen Vermittlungsakt herausgelöste Wahrheit vernommen. Das Ergebnis ist eine Wahrscheinlichkeitsgewißheit, deren Einfügung in den Kontext von Glaubensgewißheit, wie gezeigt, problematisch bleibt.

Eine Schlußbemerkung. Die vorgetragenen Überlegungen kreisten um unzureichend aufgearbeitete Methodenprobleme der klassischen und bleibenden Aufgaben der Fundamentaltheologie. Dabei kam notwendig deren „*innovatorische Funktion*“ zu kurz. Tradition, wie sie hier skizziert wurde, ist aber nie bloß Wendung zurück, sondern primär Übereignung an das je Neue, Fremde – aus der Kraft geschehener Offenbarung.

²⁴ Dabei könnten einige zeitgenössische hermeneutische Modelle sehr hilfreich sein. Ich denke vor allem an die Begriffe „*narrativité*“ bei P. RICOEUR, „Wirkungsgeschichte“ bei H.-G. GADAMER, „gefährliche Erinnerung“ bei J. B. METZ – und deren Rezeption in dem Buch von D. TRACY, *The Analogical Imagination*, New York 1981.

Der tradierende Zeuge gibt in seiner Auslieferung nicht nur Raum dem Größeren hinter ihm, sondern vor allem dem Christus vor ihm, dem namenlosen, in den Geringsten und Fernsten der Brüder. Dies wurde lange zu wenig berücksichtigt und steht erst in unserer Zeit wieder zu Recht im Zentrum des Bewußtseins. Aber der Aufbruch nach vorn muß mit geklärten Perspektiven erfolgen, in Verantwortung einer Hoffnung, die nicht einfach Ausschau hält, sondern einen klaren Begriff davon hat, daß sie eine ganz bestimmte Hoffnung ist und wirklich bereits *in* uns besteht.

Das Judentum – außerhalb der Kirche, also heillos?*

Problemstellung

Das Thema „Das Judentum – außerhalb der Kirche, also heillos?“ gibt folgendem Gedankenschluß fragend Resonanz: Das Judentum ist außerhalb der Kirche. Nun aber ist außerhalb der Kirche kein Heil. Also ist das Judentum heillos.

Diese These gehört – wenn auch nicht in ihrer bündig schlußfolgernden Form, so doch ihrer Aussage nach – zum Gemeingut einer vielhundertjährigen theologischen Tradition und kirchlichen Verkündigung. Genährt wird sie aus zwei theologischen Überlieferungsströmen: Die eine theologische Entwicklung hat ihren Kristallisationspunkt in der Formel, die sachlich bereits für das 3. Jahrhundert mehrfach belegt ist: „Extra ecclesiam nulla salus – Außerhalb der Kirche kein Heil!“. Die andere theologische Überlieferung zentriert sich um eine Kette von Schriften und Abhandlungen der Zeit zwischen dem 2. und 7. Jahrhundert, die den Titel „Adversus Judaeos“ tragen; sie dienten der doppelten Absicht, Christen gegen jüdische gegenchristliche Angriffe bzw. gegen die Anziehungskraft jüdischer Religiosität zu wappnen und Juden für den christlichen Glauben zu gewinnen; nur selten entstanden sie aus dem lebendigen Kontakt ihrer Autoren mit Juden und Judentum, so daß sie sich nur wenig „auf eigene Kenntnisse von Leben und Denken des zeitgenössischen Judentums berufen“ konnten². Die aus beiden Überlieferungsströmen genährte These beschränkt sich nicht auf die Zeit der Alten Kirche. Sie begleitet die ganze Theologiegeschichte, wie an der Wirkungsgeschichte

* Überarbeitete Fassung eines Vortrags in der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen, Aachen am 12. Dezember 1981.

¹ Vgl. dazu jetzt vor allem: W. KERN, *Außerhalb der Kirche kein Heil?*, Freiburg – Basel – Wien 1979 und die dort angegebene Literatur; darüber hinaus auch J. RATZINGER, *Kein Heil außerhalb der Kirche?*, in: ders., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 339 – 361; M. SECKLER, *Außerhalb der Kirche kein Heil?*, in: ders., *Hoffnungsversuche*, Freiburg – Basel – Wien 1972, 107 – 115; W. KASPER (Hg.), *Absolutheit des Christentums (Quaestiones disputatae 79)*, Freiburg 1977.

² So mit L. W. BARNARD, Artikel *Apologetik I*, in: TRE III (1978), 371 – 411, 398. Vgl. von jüngeren Arbeiten: K. S. FRANK, „Adversus Judaeos“ in der Alten Kirche, in: B. MARTIN/E. SCHULIN (Hg.), *Die Juden als Minderheit in der Geschichte (dtv 1745)*, München 1981, 30 – 45; N. R. M. de LANGE, Artikel *Antisemitismus IV*, in: TRE III (1978), 128 – 137 (mit zahlreichen Literaturangaben und dem wichtigen Hinweis, eine Untersuchung der damaligen kirchlichen Einstellung zu Juden und Judentum müsse über die ausdrückliche *Adversus Judaeos* genannten Abhandlungen hinaus das ganze Corpus der patristischen Literatur einbeziehen: 133 f.); R. R. RUETHER, *Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 7)*, München 1978, 113 – 168 und K. H. RENGSTORF/S. VON KORTZFLEISCH (Hg.), *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Band I*, Stuttgart 1968, 84-209.

te eines altkirchlichen Theologen mit wenigen Strichen exemplarisch verdeutlicht sei. Für die Zeit der Alten Kirche gilt als nachdrücklicher Verfechter der These der Schüler des Augustinus und Bischof der kleinen afrikanischen Seestadt Ruspe, Fulgentius (468 – 533)³. Er schreibt in seinem wichtigen, als Mittelglied zwischen Patristik und Scholastik gewürdigten⁴ Werk „Vom Glauben“: „Aufs gewisseste halte fest und zweifle in keiner Weise: nicht nur alle Heiden, sondern auch alle Juden, alle Häretiker und Schismatiker, die außerhalb der gegenwärtigen katholischen Kirche sterben, werden ins ewige Feuer gehen, welches dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist“⁵. Das Konzil von Florenz, das die Wiedervereinigung der westlichen Kirche mit den östlichen Kirchen – hier vor allem mit der griechischen – anzielte, promulgierte am 4. Februar 1442 die Bulle der Union mit ägyptischen Kopten und mit Äthiopiern „Cantate Domino“⁶. Diese auch als Dekret für die Jakobiten bekannte Bulle formulierte den Konsens in der Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Kirche in den Worten des Fulgentius: Die heilige römische Kirche „glaubt fest, bekennt und verkündet, daß „alle außerhalb der katholischen Kirche, nicht nur (alle) Heiden“, sondern auch (alle) Juden, Häretiker und Schismatiker des ewigen Lebens nicht teilhaftig werden; vielmehr werden sie ins ewige Feuer gehen, welches dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist“⁷. Fulgentius taucht auch als Gewährsmann auf, als 1803/1804 ein heftiger Streit um die bürgerliche Gleichstellung der Juden in Preußen entstand, der zu einer umfangreichen Pamphlet-Literatur führte; ein Justiz-Kommissar C. F. W. Grattenauer veröffentlichte anonym eine Schrift „Wider die Juden“ (Berlin 1803), die von einem anderen Anonymus in einer spöttischen Replik mit der Formel zusammengefaßt wurde: „Weg mit dieser Humanität, (die eine bürgerliche Gleichstellung der Juden verlangt und) die unsere edle Vorfahren weder in den Zeiten des Ritterwesens noch der Kreuzzüge, noch in den Zeiten, wo ein heiliger Fulgentius und Dominicus in der Kirche glänzten, jemals gekannt haben“⁸.

³ So nach P. LANGLOIS, Artikel Fulgentius, in: RAC VIII (1972), 632 – 661, 641; anders, nämlich von 462 bis 527, datiert J. FRAIPONT, der die kritische Ausgabe des Werkes von Fulgentius im CCSL besorgte: CCSL 91, V.

⁴ A. GRILLMEIER, Fulgentius von Ruspe, *De Fide at Petrum* und die *Summa Sententiarum*. Eine Studie zum Werden der fröhscholastischen Systematik: Scholastik 34 (1959) 526 – 565, jetzt auch überarbeitet in: ders., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg – Basel – Wien 1975, 637 – 679.

⁵ Übersetzung nach W. KERN, a. a. O., 13 des Textes der Ausgabe PL 65, 704; eine nur geringfügige Korrektur (statt: „sed etiam omnes Iudaeos“ nämlich: „sed et omnes Iudaeos“) bietet CCSL 91, 757.

⁶ G. HOFMANN, Kopten und Aethiopier auf dem Konzil von Florenz. Zur Jubelerinnerung an die Papst- und Konzilsbulle „Cantate Domino“ vom 4. Februar 1442: *Orientalia Christiana Periodica* 8 (1942) 1 – 39. H. a WINGENE, *De Aethiopibus in concilio Florentino*: *Laurentianum* 3 (1962) 41-70.

⁷ *Firmiter credit, profitetur et praedicat, „nullos extra catholicam Ecclesiam existentes . . . , non solum paganos“, sed nec Iudaeos aut haereticos atque schismaticos, aeternae vitae fieri posse participes; sed in ignem aeternum ituros, „qui paratus est diabolo et angelis suis“ (DS 1351).*

⁸ Zitiert nach K. H. RENGSTORF, *Der Kampf um die Emanzipation*, in: ders./S. von KORTZFLEISCH (Hg.), *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden*. Band II, Stuttgart 1970, 129 – 176, 153.

Es ist nun bemerkenswert, daß die Grundaussagen der beiden Überlieferungsströme, welche die vorangestellte These ausbildeten, in den zurückliegenden Jahrzehnten in die theologische Diskussion gerieten. Die Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Kirche ist in neueren Stellungnahmen des kirchlichen Lehramtes weitergeführt worden und hat neue Deutungen der Theologie erfahren⁹. Und Anknüpfung im Widerspruch zur „Adversus Judaeos“-Literatur der Alten Kirche bedeutet es, wenn Franz Mußner, Vorarbeiten anderer Theologen aufnehmend, einen „Traktat über die Juden“ im Sinne eines „Tractatus pro Judaeis“ schreibt¹⁰. So liegt es nahe, das Recht der traditionellen These zu überprüfen. Ich möchte dies in einer indirekten Weise tun, indem ich zunächst (I.) die erste Prämisse, das Judentum stehe außerhalb der Kirche, bedenke und mit Lehraussagen der letzten anderthalb Jahrzehnte konfrontiere, sodann (II.) neben die Schlußfolgerung der traditionellen These von der Heillosigkeit des Judentums konziliare und nachkonziliare Aussagen stelle, um (III.) die neuen Aussagen mit dem christologischen und positiven Kern der Formel „Außerhalb der Kirche kein Heil“ zu vermitteln.

I. Das Judentum außerhalb der Kirche?

Das Judentum steht außerhalb der Kirche. Dieser Satz ist wahr im Blick auf das Getrenntsein der beiden Gemeinschaften Judentum und Kirche und drückt gleichzeitig den Respekt vor dem Anderssein der beiden Gemeinschaften aus. Er bleibt auch dann wahr, wenn von der Asymmetrie abgesehen wird, die zwischen dem Sein von Judentum und dem der Kirche besteht: Das Judentum ist ja mehr als Synagoge und Religion (nämlich auch Volk und Zentrierung um ein Land); und der Kirche fehlt die dem Judentum eigene ethnische Dimension. Auch das religiöse Judentum¹¹ steht außerhalb der Kirche. Diesen Sachverhalt formuliert geradezu schroff Ernst Ludwig Ehrlich: „Nichts nötigt sie (die Juden), von Jesus und den Evangelien Kenntnis zu nehmen: die Fortsetzung des ‚Alten Testaments‘ erfolgte nicht im ‚Neuen‘, sondern das Judentum besitzt eine ungemein reiche Tradition, die sich organisch an das Alte Testament anschließt, es erläutert und ergänzt, seine Gedanken aufnimmt und entwickelt . . . ; der Jude . . . kann ein vollgültiges religiöses Leben führen, ohne je etwas von Jesus und dem Evangelium gehört zu haben“¹².

⁹ Eine knappe Skizze dazu findet sich bei W. KERN, a. a. O., 47–77.

¹⁰ F. MUßNER, Traktat über die Juden, München 1979; vgl. auch C. THOMA, Christliche Theologie des Judentums, Mit einer Einführung von D. Flusser (Der Christ in der Welt VI, 4a/b), Aschaffenburg 1978.

¹¹ Die folgenden Überlegungen sind tendentiell an jenem Judentum besonders interessiert, wo der Glaube von biblischer Wurzel her und in tatkräftiger Auslegung lebendig ist, ohne ausmachen zu wollen, inwiefern und wo Übergänge und Grenzen zu einem nicht glaubenden Judentum bestehen. Zur darin liegenden Problematik vgl. nur die Hinweise von H. H. HENRIX, Ökumene aus Juden und Christen. Ein theologischer Versuch, in: ders./M. STÖHR (Hg.), Exodus und Kreuz im ökumenischen Dialog zwischen Juden und Christen, Aachen 1978, 188–236, 209 f., 224 f., 228 f.

¹² E. L. EHRLICH, Eine jüdische Auffassung von Jesus, in: W. P. ECKERT/H. H. HENRIX (Hg.), Jesu Jude-Sein als Zugang zum Judentum, Aachen 1980, 35–49, 36.

Hier wird das „Außerhalb“ des Judentums gegenüber der Kirche deutlich unterstrichen. Die Möglichkeit eines vollgültigen jüdisch-religiösen Lebens ohne jede Hinsicht auf Jesus und das Evangelium wird hervorgekehrt; und die Existenz von Kirche und Christentum wird als bedeutungslos für jüdischen Glauben aufgefaßt. Aber es gibt andere jüdische Stimmen, sowohl in der Tradition als auch heute. Für sie steht der jüdischer Orthodoxie zugerechnete New Yorker Philosoph Michael Wyschogrod. Er würde das Ehrlich-Zitat die Position eines „Isolationisten“ nennen und fortfahren: „Wenn . . . der jüdische Theologe notwendigerweise am religiösen Leben aller Völker interessiert ist, um wie viel mehr muß er am Christentum interessiert sein, das Israels Vokabular an alle Enden der Erde vermittelt hat. Zuweilen muß ich mit dem Wagen an einem Sonntagmorgen durch irgendeine ländliche Gegend der Vereinigten Staaten fahren. Wenn man um diese Zeit an der Skala des Autoradios dreht, empfängt man fast ausnahmslos kirchliche Gottesdienste von dieser oder jener Kirche der Gegend. Und wenn man von Station zu Station weiterschaltet, welche Namen hört man da? David, Salomo, Hesekiel, Jeremia, Jesaja, Jesus, Paulus und so weiter – alles Juden. Und von was für Ideen hört man? Sünde und Erlösung, Messias, Opfer, Passa, Jerusalem und so weiter – alles jüdische Ideen. Und dieses jüdische Vokabular, diese jüdische Ideenwelt, diese jüdischen Hoffnungen und Erwartungen gehen von heidnischem Samen aus, einem Geschlecht, das nicht Abraham angehört, von Menschen, deren Vorväter nicht aus Ägypten herausgebracht worden sind und für die Gott nicht das Rote Meer zerteilte. Wie kann ein jüdischer Theologe daran nicht interessiert sein? Gewiß, für das jüdische Ohr gibt es da zuweilen Töne, die mit seinem Selbstverständnis nicht gänzlich harmonieren, Töne, die oft störend oder gar fremd anmuten. Aber nicht das ist das Erstaunliche. Das Erstaunliche ist, daß Nationen, die nicht von Abraham abstammen, in den Umkreis von Israels Glauben hineingekommen sind, daß sie Mensch und Geschichte in jüdischen Kategorien erfahren, die tief in jüdischer Erfahrung und Sensibilität verwurzelt sind. Wie kann ein jüdischer Theologe nicht erkennen, daß hier etwas Wunderbares am Werke ist, etwas, das in Verbindung gebracht werden muß mit der Liebe des Gottes Israels für alle seine Kinder, Isaak so gut wie Ismael, Jakob so gut wie Esau¹³.“ Diese jüdische Stimme rechnet nicht nur – wie es für jüdische Tradition selbstverständlich ist – mit der Möglichkeit, einzelne „Gerechte unter den Völkern“ anzutreffen. Hier scheint das Staunen über jüdische Kategorialität in einer Gemeinschaft aus den Völkern, die sich bluts- und abstammungsmäßig nicht von Abraham herleitet, auf dem Weg zu einer weitergehenden Wahrnehmung und Anerkennung einer Abrahamskindschaft zu sein. In diese Richtung weisen jedenfalls Aussagen jüdischer Gesprächspartner, die im Arbeitspapier des Gesprächskreises „Juden und Christen“ des Zentralkomitees der deutschen Katholiken „Theologische Schwerpunkte des jüdisch-christlichen Gesprächs“ konstatieren: Der Jude versteht „die Weise, wie Abraham zum ‚Vater vieler Völker‘ (Gen 17) geworden ist, nicht vollständig, wenn er den Glauben des Christen von heute nicht zur Kenntnis nimmt und zu verstehen sucht“. Solche Kenntnisnahme führt dann bald über

¹³ M. WYSCHOGROD, Warum war und ist Karl Barths Theologie für einen jüdischen Theologen von Interesse?: *Evangelische Theologie* 34 (1974) 222–236, 223 f. Zur „Jüdischkeit“ dieser Position vgl. nur J. J. PETUCHOWSKI, „Arbeiter in demselben Weinberg“ – Ansätze zu einer jüdischen Theologie des Christentums, in: H. H. HENRIX (Hg.), *Unter dem Bogen des Bundes*. Beiträge aus jüdischer und christlicher Existenz, Aachen 1981, 204–215.

ein distanziertes Sich-Informieren hinaus, „wenn . . . der jüdische Partner davon ausgeht, daß im Christentum etwas von Gott her geschehen ist, was ihn ‚um Gottes Willen‘ angeht“¹⁴.

Juden können anerkennen, daß im christlichen Glauben und Leben jüdische Kategorien enthalten sind. Sie können sich daran erfreuen, daß in der Kirche, in ihrem Gottesdienst und im Leben ihrer Glieder Jüdisches lebt, welches sie als Eigenes, sie in ihrem Glauben Betreffendes interessiert und angeht. Offensichtlich sagt der Satz „Das Judentum steht außerhalb der Kirche“ noch nicht die ganze Wahrheit. Zur ganzen Wahrheit, die auch jüdischerseits erkannt werden kann, gehört, daß das Judentum in den Raum der Kirche hineinragt und daß diese „in den Umkreis von Israels Glauben hineingekommen“ (Wyschogrod) ist. Im wörtlichen Sinn „radikal“ ausgedrückt wird diese Wahrheit im Wort des Paulus: „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich!“ (Röm 11, 18).

Mit dem paulinischen Bild, das einen Schnittpunkt sowohl jüdischer wie christlicher Wahrheitserkenntnis veranschaulicht, ist jene Denkrichtung angezeigt, in der nach Ausweis der neueren Arbeiten zur Formel „Außerhalb der Kirche kein Heil“ dieser altkirchliche Satz verstanden sein will: Er meint nicht ausschließlich oder primär das Heil der anderen, der Außenstehenden. Vielmehr richtet er sich an die christliche Existenz selbst und will Auskunft über Sinn und Auftrag von Kirche geben¹⁵. Wird dieser Denkrichtung entsprochen, so transformiert sich der Satz „Das Judentum steht außerhalb der Kirche (und ragt gleichzeitig in sie hinein)“ in die Frage: Steht die Kirche außerhalb des Judentums? Die Bejahung der Frage ist wahr, insofern die Kirche vom Christusereignis her ein Originäres, ein Eigenes, ein Neubeginnen ist, das im Schoß des Judentums einsetzte und doch auch „Exodus aus Israel“¹⁶ bedeutete. Daß nun in diesem Exodus jüdisches Gut mitgenommen wurde, welches Kirche, ihr Sein und ihren Glauben bleibend prägt, wurde bereits im Echo jüdischer Stimmen angedeutet. Insofern bleibt die Frage: Steht die Kirche wirklich außerhalb des Judentums?

Inneren Anstoß zu dieser Frage gibt die theologische Erkenntnis: man stößt bei der Reflexion von Kirche zwangsläufig auf Israel und das Judentum. Dabei handelt es sich nicht lediglich um eine historische Zwangsläufigkeit. Sie hat vielmehr theologische Note. Das ist nicht nur die Meinung jener Bischöfe und Theologen des Zweiten Vatikanischen Konzils, die der Ansicht waren, die Kirche könne bei der Selbsterforschung nicht über ihre Verbindung mit Israel schweigen, weshalb die Kirchenkonstitution eigentlich der richtige Ort für eine konziliare Beziehungsklärung zwischen Kirche und Israel sei¹⁷.

¹⁴ Freiburger Rundbrief 30 (1978) 34 – 38, 36. Maßgeblichen Anteil an solcher Formulierung jüdischer Sicht des Christentums hatte E. L. EHRlich, der seiner zitierten schroffen Abgrenzung zum Trotz von der Relevanz des Christentums für jüdisches Selbstverständnis überzeugt ist.

¹⁵ So neben W. KERN, a. a. O., bes. 9 f., 58 ff., 78 ff. besonders die Studie von J. RATZINGER (Anm. 1).

¹⁶ F. MUSSNER, Traktat (Anm. 10), 252.

¹⁷ J. OESTERREICHER, Kommentierende Einleitung (zur Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen), in: LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil II (1967), 406 – 478, bes. 440, 444, 450.

Auch in der Erklärung des Konzils über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra Aetate“ selbst ist die Auffassung von der Zwangsläufigkeit des Themas Israel und Judentum bei der kirchlichen Selbstvergewisserung enthalten: Der von Judentum und jüdischem Volk handelnde Artikel 4 der Konzilerklärung hat den Eröffnungssatz: „Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist¹⁸.“ Der Satz besagt: Im Akt der Selbstvergewisserung werden Israel und Judentum thematisiert. Das gehört zur Selbstbesinnung der Kirche.

Kirchliche Selbstbesinnung kann die Form historischer Rückbesinnung auf den Ursprung der Kirche aus Israel haben. Hätte das Konzil aber nur eine solche historische Erinnerung und Reminiszenz ausdrücken wollen, so hätte es von der Besinnung auf den „Ursprung“ der Kirche gesprochen. Stattdessen redet es von der Besinnung auf „das Geheimnis der Kirche“. Die Inanspruchnahme der theologischen Kategorie des Geheimnisses erzwingt die Deutung, daß hier theologisch geurteilt wird. Deshalb können die Vatikanischen Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilerklärung „Nostra Aetate“, Nr. 4 vom 1. Dezember 1974 sagen: „Das Problem der Beziehungen zwischen Juden und Christen ist ein Anliegen der Kirche als solcher, denn sie begegnet dem Mysterium Israels bei ihrer ‚Besinnung auf ihr eigenes Geheimnis¹⁹.“ In solcher Beschreibung von Kirche, wo das Geheimnis der Kirche nicht ohne Mysterium Israels gedacht wird, ist das Judentum theologisch mitgesetzt. Und in ihr ist das phänomenologisch greifbare „Außerhalb“ zwischen Kirche und Judentum bzw. jüdischem Volk transparent geworden auf die theologische Dimension ihres „Ineinanders“ hin.

Dieses vom Konzil geschärfte Kirchenbewußtsein ist so sehr zum Gut katholischer Kirche geworden, daß der Eröffnungssatz des Artikels 4 von „Nostra Aetate“ zum Basissatz sowohl nachfolgender päpstlicher Verlautbarungen zum christlich-jüdischen Thema (vgl. nur die Ansprachen von Papst Paul VI. am 25. Juli 1967 in Istanbul, am 31. März 1971 oder am 27. Februar 1972 sowie von Papst Johannes Paul II. am 12. März 1979 und am 3. Juli 1980)²⁰ als auch zahlreicher entsprechender Erklärungen und Dokumente der Teilkirchen Europas und Amerikas (vgl. nur US-Bischöfe 1967, Diözesansynode von Santiago de Chile 1967, Erzdiözese New York 1969, Galve-

¹⁸ Zitiert nach: LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil II (1967), 491.

¹⁹ Päpstliche Kommission für die religiösen Beziehungen zu dem Judentum, Richtlinien und Hinweise für die Konzilerklärung „Nostra Aetate“, Art. 4 (Nachkonziliare Dokumentation 49), Trier 1976, 39.

²⁰ PAPST PAUL VI., Gruß an den Großrabbiner Dr. David Aseo am 25. Juli 1967: La Documentation Catholique 64 (1967) 1385; ders., Empfang einer Delegation des „American Jewish Committee“ am 31. März 1971: Freiburger Rundbrief 23 (1971) 93; ders., Rede vom 27. Februar 1972 anlässlich der Überreichung der „Encyclopaedia Judaica“: La Documentation Catholique 71 (1974) 557; PAPST JOHANNES PAUL II., Ansprache an leitende Persönlichkeiten jüdischer Organisationen am 12. März 1979, in: L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache, Vatikanstadt, Nr. 13 vom 30. März 1979, 4; ders., Ansprache an die Vertreter der jüdischen Gemeinschaft Brasiliens am 3. Juli 1980 in Sao Paulo, in: Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner apostolischen Reise nach Brasilien 30. Juni bis 11. Juli 1980 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 22), Bonn o. J. (1980), 91 f.

ston-Houston 1975, Deutsche Bischöfe vom 28. April 1980)²¹ geworden ist. Die Erklärung der deutschen Bischöfe „über das Verhältnis der Kirche zum Judentum“ vom 28. April 1980 hat das „Ineinander“ von Kirche und Judentum, das im Basissatz ausgesagt ist, christologisch verankert: „Wer Jesus Christus begegnet, begegnet dem Judentum²².“ Folgerichtig hat Erich Zenger diese bischöfliche Aussage ekklesiologisch abgewandelt: „Wer als Kirche Jesus Christus begegnen will, darf dem jüdischen Volk nicht länger aus dem Weg gehen!“ Die Begegnung von Kirche und jüdischem Volk ist nicht ein Randphänomen, sondern ein zentraler Vollzug kirchlichen Lebens²³.“

Dem Gewicht des konziliaren Basissatzes entspricht Franz Mußner vom Exegetischen her, wenn er in der Auslegung der Davidsohnschaft Jesu von Röm 1, 3 („der geworden ist aus dem Samen Davids dem Fleische nach“) vom Hineingestellt-Sein Jesu „in das Kontinuum Israels“ spricht, was für die Kirche die Folge hat: „Zur christlichen Identität gehört das Wissen um den unlösbaren *Zusammenhang der Kirche mit Israel*. Würde die Kirche diesen Zusammenhang nicht sehen oder gar nicht sehen wollen, so wäre das mit Identitätsverlust verbunden²⁴.“ In seinem „Traktat über die Juden“ beschließt Franz Mußner das große Kapitel über das auch in der Kirche lebende Glaubenserbe Israels oder das – wie die Bischofserklärung formuliert – „geistliche Erbe Israels für die Kirche“ mit der These: „Unter den ‚notae ecclesiae‘ sollte in Zukunft auch die unlösbare Verwurzelung der Kirche in Israel genannt werden²⁵.“

Die erste Prämisse der Eingangsthese, wonach das Judentum außerhalb der Kirche stehe, ist im vorletzten Sinne, auf der phänomenologischen Ebene stimmig. Ihre nähere Prüfung ergab jedoch einen jüdisch-christlichen Konsens in der Erkenntnis, daß im kirchlichen Glauben jüdische Kategorien leben und daß dieser in den Umkreis von Israels Glauben hineingekommen ist. Und ihre Probe durch die Konfrontation mit

²¹ Secretariat for Catholic-Jewish Relations (of U.S. National conference of Catholic Bishops), Guidelines for Catholic-Jewish Relations, South Orange o. J. (1967), 4; Diözesansynode von Santiago de Chile, Resolution vom 16. September 1967: Freiburger Rundbrief 19 (1967) 118; Guidelines for the advancement of Catholic-Jewish Relations in the Archdiocese of New York, Diocese of Rockville Centre, Diocese of Brooklyn, New York o. J. (1969), 1 und 11; Commission for Ecumenism and Interreligious Affairs – Diocese of Galveston-Houston, Guidelines for Catholic-Jewish Relations for the Diocese of Galveston-Houston, Houston 1975, V. 20 f.; Catholic-Jewish Relations Committee, Catholic-Jewish Relationship Guidelines Diocese of Brooklyn November 1979, New York 1979, 10; Über das Verhältnis der Kirche zum Judentum. Erklärung der deutschen Bischöfe 28. April 1980 (Hirtenschreiben der deutschen Bischöfe 26), Bonn 1980, 17 und 19.

²² Ebenda, 5.

²³ E. ZENGER, Ökumene aus Juden und Christen. Zwei wichtige Anstöße aus den Jahren 1979 und 1980: Stimmen der Zeit 199 (1981) 245 – 256, 252.

²⁴ F. MUßNER, Christliche Identität in der Sicht des Neuen Testaments: Internationale Katholische Zeitschrift 5 (1976) 412 – 430, 425.

²⁵ F. MUßNER, Traktat, 175, wo auch verwiesen wird auf: C. THOMA, Christliche Theologie des Judentums, Aschaffenburg 1978, 266; vgl. ders., Theologie ohne Judenfeindschaft. Eine Problemanzeige für die Systematische Theologie, in: M. STÖHR (Hg.), Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 11), München 1981, 13 – 31, 27 ff.

Aussagen der heutigen Kirche und ihrer Theologie öffnete das phänomenologisch greifbare „Außerhalb“ zwischen Kirche und Judentum auf eine letzte, theologische Dimension ihres „Ineinanders“, welche die traditionelle Eingangsthese in ihrem Ansatz erschüttert. Es sei nun deren Schluß von der Heillosigkeit geprüft.

II. Heillosigkeit des Judentums?

Die kirchlich und theologiegeschichtlich herrschende Tradition hat in Fulgentius von Ruspe und in unübersehbar vielen anderen theologischen und kirchlichen Lehrern den Juden *als Juden* die Heilmöglichkeit abgesprochen. Ihre Soteriologie hat positiv vom Judentum nur im Rückgriff auf das biblische Israel oder im Vorgriff eschatologischer Perspektive gesprochen. Die Frage, ob denn soteriologisch ein positives Wort zum nachbiblischen, zwischenzeitlichen und zeitgenössischen Judentum möglich ist, ist durch das Konzil und seine Rezeptionsgeschichte denkbar geworden.

Bedingung der Möglichkeit eines positiven Wortes der Soteriologie ist es, das zeitgenössische Judentum in seinem Selbststand und Eigenwert theologisch wahrzunehmen. In diesem Sinne zum ersten Mal mit lehramtlicher Verbindlichkeit eine klare Sprache gefunden zu haben, ist das Verdienst des Dokumentes, welches das Komitee der französischen Bischofskonferenz über die „Haltung der Christen gegenüber dem Judentum“ am 16. April 1973 verabschiedete: Dort heißt es u. a.: „Selbst wenn der Bund für die Christen in Jesus Christus erneuert wurde, muß das Judentum dennoch von den Christen nicht nur als eine soziale und historische, sondern vor allem als eine religiöse Realität betrachtet werden, nicht als Reliquie einer ehrwürdigen und abgetanen Vergangenheit, sondern als eine durch die Zeiten hindurch fortdauernde lebendige Realität²⁶.“ Die fortdauernde lebendige jüdische Realität ist nicht heillos: „Im Gegensatz zu dem, was eine alte, aber sehr anfechtbare Exegese vorgegeben hat, kann man aus dem Neuen Testament nicht ableiten, daß das jüdische Volk seiner Erwählung verlustig gegangen sei. Die gesamte Schrift lädt uns im Gegenteil ein, im Bestreben des jüdischen Volkes, dem Gesetz und dem Bund treu zu bleiben, ein Zeichen der Treue Gottes zu seinem Volk zu erblicken²⁶.“ Das kirchliche Dokument widerspricht einer langen theologischen Tradition, derzufolge das jüdische Volk seiner Erwählung verlustig gegangen ist und daraufhin in Gottes Heilsplan durch die Kirche ersetzt wurde. Das Dokument löst das traditionelle Substitutionsmodell der Verhältnisbestimmung von Kirche und Israel von innen her auf, indem es eine quasi sakramentale Korrelation zwischen dem Bemühen des durch die Zeiten fortdauernden jüdischen Volkes um

²⁶ Zitiert nach der Übersetzung von K. HRUBY in: Freiburger Rundbrief 25 (1973) 15 – 18, 16 und 17; vgl. weitere Wiedergaben: Orientierung 37 (1973) 103 – 106; Judaica 29 (1973) 44 ff.; Evangelische Kommentare 6 (1973) 553 – 555; Lebendiges Zeugnis 32 (1973) 23 – 29; Bibel und Kirche 29 (1974) 51 – 55; K. RICHTER (Hg.), Die Katholische Kirche und das Judentum. Dokumente von 1945 – 1980, Frankfurt 1981, 32 – 37. Den französischen Originaltext siehe jetzt: M.-Th. HOCH/B. DUPUY (Hg.), Les Églises devant le Judaïsme. Documents officiels 1948 – 1978, Paris 1980, 171 – 179, wo in einer Fußnote (171) der lehramtliche Charakter des Dokumentes präzisiert wird.

Toratreue und der Treue Gottes zu seinem Volk herstellt: Dieses jüdische Bemühen ist „Zeichen“ der Treue Gottes. Das Zeichen steht für die Anwesenheit des Bezeichneten. Es ist Instrument für die Gegenwart göttlicher Treue, die dem Bemühen des jüdischen Volkes nicht nur äußerlich bleibt, sondern sich in ihm auswirkt. Begründeterweise darf man davon ausgehen, daß die für das Dokument verantwortlichen Bischöfe und Theologen sehr wohl um die Nähe zur Begrifflichkeit katholischer Sakramententheologie wußten, als sie vom jüdischen Bemühen um die Toratreue als „signe“, signum, „Zeichen“ der Treue Gottes sprachen. Mit dieser Aussage wollten sie dem Zeugnis der gesamten Schrift folgen. Sie konkretisieren ihre Schriftauslegung, wenn sie sagen: „Nach der biblischen Offenbarung hat Gott selbst dieses Volk zur Existenz berufen, hat es erzieherisch geleitet und hat ihm seinen Plan kund gemacht; er hat mit ihm einen ewigen Bund geschlossen (Gen 17, 7) und hat es zum Gegenstand einer Berufung gemacht, die der Apostel Paulus als unwiderruflich bezeichnet (Röm 11, 29)²⁷.“ Mit der Rückbindung ihrer Rede von der – wirksamen – Treue Gottes an Röm 11, 28 f. stehen die französischen Bischöfe und Theologen in der Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte des Konzils und seiner Erklärung „Nostra Aetate“.

Dort ist die Linie, welche in der Anerkennung eines positiven Heilswertes des durch die Zeiten fortdauernden jüdischen Volkes, des Judentums post Christum natum durch das französische Dokument kräftig ausgezogen wurde, verhalten angedeutet: „Die Kirche hat auch stets die Worte des Apostels Paulus vor Augen, der von seinen Stammverwandten sagt, daß ihnen die Annahme an Sohnes Statt und die Herrlichkeit, der Bund und das Gesetz, der Gottesdienst und die Verheißungen gehören wie auch die Väter und daß aus ihnen Christus dem Fleische nach stammt‘ (Röm 9, 4 – 5).“ Es liegt dem Konzil sehr an der präsentischen Formulierung des Paulus (sie gehören den Juden; und nicht: sie gehörten ihnen); sie ist nämlich das einzige wörtliche Zitat aus dem Neuen Testament im Konzilstext, der ansonsten voller neutestamentlicher Paraphrasen ist. Die Betonung gerade dieser paulinischen Formulierung wird durch die Erinnerung an Röm 11, 28 – 29 einige Zeilen später unterstrichen: Die Juden bleiben „immer noch von Gott geliebt um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich²⁸“.

Die bevorzugte, ja geradezu selektive Heranziehung von Röm 9, 4 f. und 11, 28 f. durch die Konzilerklärung hat in den nachfolgenden kirchlichen Dokumenten, unter denen die Erklärung der französischen Bischofskonferenz aus dem Jahre 1973 einen herausragenden Platz einnimmt, ihre Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte. Dort werden sie klassische Topoi einer Sicht, die den positiven Heilswert des nachbiblischen, dem Christentum zeitgenössischen Judentums zu denken versucht²⁹. Von dieser nachfolgenden Rezeptionsgeschichte her erscheint als konziliar angebahnte Erkenntnis:

²⁷ A. a. O., 16.

²⁸ Beides zitiert nach: LThK (Anm. 18), 493.

²⁹ Das erhellt schon ein Blick in das ergänzungsbedürftige Stellenregister der Dokumentensammlung von M. HOCH/B. DUPUY, a. a. O., 423. Über die dort angegebenen katholischen Dokumente hinaus wären z. B. noch zu nennen: US-Bischöfe 1967 (Anm. 21), 8; New York-Rockville Centre-Brooklyn 1969 (Anm. 21), 1 und 9; Nationale Konferenz der Katholischen Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika, Erklärung über katholisch-jüdische Beziehungen

Wem die Gnadengaben *gehören* und wer von Gott geliebt *ist* nach dem Zeugnis der christlichen Bibel und des Konzils, dem kann christliche Theologie die „Israelitica dignitas“, von der das Gebet nach der dritten Lesung der Osternachtliturgie spricht, das spezifische Licht und den eigenen Wert vor Gott nicht streitig machen wollen. Im Kontext katholischen Verständnisses fällt an den Aussagen des Paulus und des Konzils auf, daß die in ihnen implizierten Heilsaussagen nicht einzelnen hervorragenden Juden oder einzelnen Stammvätern Israels gelten, sondern den Juden als „Volk“, als das der Konzilstext dreimal die Juden bezeichnet (in populi electi, per populum, ex populo iudaico). Dies hat denn auch Herbert Vorgrimler eigens betont. Er legt den Eigenwert des nachbiblischen und dem Christentum zeitgenössischen Judentums dahingehend aus, „daß Judentum und Juden in der Gnade Gottes sind und dies eben nicht nur individuell, sondern auch und primär kollektiv. Das aber heißt, daß das Judentum ein von Gott gewollter Heilsweg ist, oder . . . ein gottgegebener Weg der Gerechtigkeit, d. h. des gerechten Stehens vor Gott. Die katholische Theologie hat im Unterschied zu manchen Bewertungen der ‚Religionen‘ auf evangelischer Seite, immer von Heilsmöglichkeiten für Individuen gewußt . . . Aber solche Heilsmöglichkeiten sind noch nicht mit geschichtlichen Heilswegen identisch, weil bei Heilsmöglichkeiten eher an eine gnadenhafte Rettung ‚in letzter Minute‘ zu denken ist, bei Heilswegen dagegen an ein Unterwegssein mit Gott und zu Ihm³⁰.“

Nun hat Gregory Baum darauf hingewiesen, daß ein anderes Dokument des 2. Vatikanischen Konzils, die dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“, hinsichtlich des Judentums sachlich dasselbe vertritt wie die Erklärung „Nostra Aetate“. Den Satz über die Hinordnung des jüdischen Volkes zur Kirche, in welchem die Konstitution bezeichnenderweise ebenfalls Röm 9, 4 f. und 11, 28 f. nennt, kommentiert Baum analog zu der Meinung Vorgrimlers: „Das zweite Kapitel (von Lumen Gentium) stellt einfachhin fest, daß die Gaben Gottes, die in den Schriften verzeichnet sind und die an den jüdischen Festen gefeiert werden, bei dem jüdischen Volk bleiben. Wenn das Volk gläubig die Schrift in seinen Synagogen liest und die Feiern göttlicher Barmherzigkeit begeht, so wirkt Gott weiterhin in seiner Mitte, und da Gottes Gaben und Ruf machtvoll sind, wird niemand zu sagen wagen, daß sie in Israel fruchtlos bleiben. Diese Gaben werden sich durchsetzen³¹.“

anlässlich der Feier des 10. Jahrestages von „Nostra aetate“, Nr. 4 vom 20. November 1975: Freiburger Rundbrief 27 (1975) 62 – 65, 64; Ecumenical Guidelines Archdiocese of Detroit June, 1977, Detroit 1977, 4 f.; S. EMMET CARTER, Erzbischof von Toronto, Fastenhirtenbrief 1979, Toronto 1979 (Sonderdruck ohne Seitenzahl); Erklärung der deutschen Bischöfe 1980 (Anm. 21), 5, 14, 16 und 17 f.; PAPST JOHANNES PAUL II., Ansprache an die Vertreter der Juden im Dommuseum in Mainz am 17. November 1980, in: PAPST JOHANNES PAUL II. in Deutschland, 15. – 19. November 1980 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 25), Bonn 1980, 102 – 105, 104.

³⁰ H. VORGRIMLER, Ein Freundeswort, in: J. OESTERREICHER, Die Wiederentdeckung des Judentums durch die Kirche (Theologie und Leben 7), Meitingen-Freising 1971, 21 – 28, 24, wo die Rede vom Heilsweg *remoto Christo* gebraucht wird.

³¹ G. BAUM, Bemerkungen zum Verhältnis zwischen Israel und der Kirche, in: G. BARAUNA (Hg.), *De Ecclesia*. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils. Band I, Freiburg 1966, 574 – 584, 583.

Solche Sätze klingen dem kühn, der die Aussagen etwa eines Fulgentius von Ruspe im Ohr hat. Auch mag ihre Aussage den Wortlaut der Konzilstexte selbst überdehnen. Aber die Konzilsaussagen sind in nachfolgenden kirchlichen Verlautbarungen eben weiter bedacht worden. Der Konzilstext „Nostra Aetate“ ist der Ausgangspunkt für eine neue und intensive Phase nicht nur der dialogischen christlich-jüdischen Beziehungen, sondern auch der kirchlichen Reflexion geworden. Blieben päpstliche Äußerungen zum katholisch-jüdischen Verhältnis bis zum Konzil auf eine ganz geringe Zahl beschränkt, so wendet sich im Kontext des Konzils und in seiner „Ausführung“ die höchste katholische Autorität in grundlegender und vielfältiger Weise der Frage der Beziehung der Kirche zum Judentum zu. Auch die entsprechenden Dokumente aus den Teilkirchen machen in ihrer Zahl, mit ihren Entstehungsdaten und durch ihre Aussagen die fruchtbare Wirkung von „Nostra Aetate“ deutlich. Fast ausnahmslos greifen sie auf die Konziserklärung zurück und verstehen sich als deren Anwendung, aber auch deren Weiterführung für den jeweiligen teilkirchlichen Bereich. So entsteht ein konsistentes Aussagegeflecht von der Heilsbedeutung des nachbiblischen Judentums³².

Und die Konzilsaussagen selbst sind dann in einer Art *relecture* auch von diesem Aussagegeflecht als ihrer Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte her zu lesen³³. In solcher *relecture* erhält das, was zunächst wie eine Überdehnung des konziliaren Textes aussah, nachträgliche Bestätigung. Und daß dessen Aussagetendenz sich auch in anderen Zusammenhängen einstellt, belegen Arbeiten weiterer Theologen.

W. Breuning hat die Frage erörtert, ob es angemessen ist, das Verhältnis zwischen Israel und Kirche mit der Gegenüberstellung von „Gabe“ und „Überbietung“ zu bestimmen. Er bejaht diese Frage, will sein Ja aber nicht zu Lasten des Judentums formulieren, sondern am Eigenwert des Alten Testamentes festhalten. Dabei spricht er von der Heilswirklichkeit im heutigen Judentum: „Was im Alten Testament geschieht, ist von Gott selbst als Heil qualifiziert und behält dort, wo Juden sich im Glauben Abrahams *heute* darauf einlassen, seine heilspositive innere Schwerkraft³⁴.“ Demgemäß fordert Breuning an anderer Stelle, nämlich in seiner Analyse der Erklärung der deutschen Bischöfe vom 28. April 1980, einen christlich-jüdischen Dialog, „der in das eigene Leben der Kirche mithineingenommen ist und der von der Einsicht lebt, daß der Alte Bund nie aufgekündigt wurde. Dieser Dialog hat aber auch eine notwendige Grundlage: Das gemeinsame Erbe muß als solches erfaßt werden, und es muß begriffen

³² Die in Anm. 29 genannten kirchlichen Dokumente wären zu ergänzen durch die Karfreitagsfürbitte für die Juden des neuen Missale Romanum, die für die hier verhandelte Fragestellung belangreich ist; vgl. den entsprechenden Analyseversuch durch H. H. HENRIX, *Ökumene aus Juden und Christen* (Anm. 11), 200–203.

³³ So mit C. A. RIJK, *Some Reflections on Reactions to the Document of the French Bishops: SIDIC 6* (1973) Heft 3, 38–41, 39; T. FEDERICI, *Mission und Zeugenschaft der Kirche: Freiburger Rundbrief 29* (1977) 3–12, 4 f.

³⁴ W. BREUNING, in G. BIEMER (Hg.), *Freiburger Leitlinien zum Lernprozeß Christen Juden. Theologische und didaktische Grundlegung (Lernprozeß Christen Juden II)*, Düsseldorf 1981, 130–141, 137.

werden, daß es sowohl im Judentum als auch in der Kirche *gelebte Gegenwart* ist³⁵.“ Aus solchem Begreifen heraus hat das Arbeitspapier, welches der Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken 1979 vorlegte, festgestellt: „Im Judentum wie im Christentum, die ihre Existenz gemeinsam der Offenbarung des Gottes Israels verdanken, erwacht zunehmend ein ‚geistliches‘ Interesse aneinander. Juden und Christen bekennen sich zu der gemeinsamen Offenbarung durch eben dieses Interesse. Ihr Interesse aneinander ist deshalb selbst ein Akt der Verehrung Gottes.“ Das als Akt der Verehrung Gottes gewürdigte wechselseitige Interesse enthält das Bewußtsein eigener Betroffenheit durch die Existenz des anderen. Für Kirche und Christen besagt dies: „die christliche Kirche, die sich ‚Volk Gottes‘ nennt, darf nicht vergessen, daß die gegenwärtige Existenz des Judentums Zeugnis dafür ablegt, daß derselbe Gott noch heute in Treue zu jener Erwählung steht, durch die er Israels Gott wurde und Israel zu seinem Volk gemacht hat. Darum versteht der Christ seine eigene Würde und Erwählung nicht angemessen, wenn er die Würde und Erwählung des Judentums von heute nicht zur Kenntnis nimmt und zu verstehen sucht.“ So spricht sich denn eine christliche „Anerkennung der Heilsbedeutung des anderen Weges“ aus³⁶.

Zu den kräftigsten theologischen Aussagen der Überwindung der Traditionsthese von einer jüdischen Heillosigkeit zählen Ausführungen Franz Mußners in seinem Traktat. Für ihn ist es Tatsache, „daß Paulus den Juden, der sich diesen Satz (nämlich Röm 3, 21, wonach jetzt ohne Gesetz Gottes Gerechtigkeit geoffenbart worden ist, Gottes Gerechtigkeit durch Glauben an Jesus Christus für alle, die glauben), nicht zu eigen machen kann, deswegen keineswegs vom Heil abschreiben würde, wie es christliche Theologie immer wieder getan hat. Gott hat ja *alle* unter Ungehorsam zusammengeschlossen . . . , damit er sich *aller* erbarme“ (Röm 11, 32). Gott rettet auch das post Christum am Gesetz weiterhin festhaltende Israel! Er rettet Israel auf einem ‚Sonderweg‘, scheinbar am Evangelium vorbei³⁷.“ So weit mochten die deutschen Bischöfe nicht gehen. Immerhin gilt für sie: es „bleibt . . . die Heilsbedeutung Israels und die Heilszusage Gottes an Israel bestehen“. Diese These kann als *sententia communis* der

³⁵ W. BREUNING, Der nie gekündigte Bund – Fundament für ein geistliches Gespräch, in: H. H. HENRIX, Unter dem Bogen des Bundes (Anm. 13), 216 – 234, 229. Breuning würdigt (Vgl. ebenda, 227) die deutsche Erklärung auch in einer relecture von der wichtigen Ansprache Papst Johannes Pauls II. an den Zentralrat der deutschen Juden vom 17. November 1980 in Mainz (Anm. 29) her.

³⁶ Theologische Schwerpunkte des jüdisch-christlichen Gesprächs, a. a. O. (Anm. 14), 35 und 36.

³⁷ F. MUSSNER, Traktat, 231; vgl. auch 52 – 67. Der protestantische Exeget ERICH GRÄSSER hat in der Festschrift für F. MUSSNER (!) dessen These heftig kritisiert: Zwei Heilswege? Zum theologischen Verhältnis von Israel und Kirche, in: P.-G. MÜLLER/W. STENGER (Hg.), Kontinuität und Einheit. Für Franz Mußner, Freiburg 1981, 411 – 429. Diesen Ausführungen hält W. BREUNING zu Recht entgegen, daß sie der „Beachtung des aktuellen Heilscharakters des gegenwärtig gelebten Judentums . . . kaum Aufmerksamkeit schenkt“: a. a. O. (Anm. 35 bzw. 13), 231.

nachkonziliaren kirchlichen Dokumente zum Verhältnis von Kirche und Israel gelten³⁸. Somit ist dort an die Stelle der zweifelsfreien Gewißheit eines Fulgentius, derzufolge alle Juden als Juden „ins ewige Feuer gehen“, eine kräftige Heilshoffnung für Juden und Judentum getreten. Statt Gewißheit einer Heillosigkeit eine Heilszuversicht.

Aber: Welchen Preis zahlt die christliche Hoffnung des Heils für Juden und Judentum? Dokumentiert sie einen guten Willen, der die Wahrheit suspendiert? Laufen ihr nicht Grundaussagen des Neuen Testaments zuwider? Ist sie nicht erledigt durch einen so normativen Satz wie Röm 10, 4: „Christus ist das Ende / Ziel des Gesetzes“ oder Apg 4, 12: „In keinem anderen (als Jesus Christus) ist das Heil zu finden; denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen“ oder Röm 1, 16: „... ich schäme mich des Evangeliums nicht: Es ist eine Kraft Gottes, die jeden rettet, der glaubt, zuerst den Juden, aber ebenso den Griechen“? Ist nicht – wie die kirchliche Lehre und dogmatische Theologie sagen – jedes Heil „das Heil Christi“³⁹? Gibt es Heil denn ohne Glauben an Christus? Der nächste Gedankengang soll diesem Problem gelten.

III. Jüdische Heilsmöglichkeit und das Heil in Jesus Christus

Die im zweiten Gedankengang vorgetragenen Überlegungen könnten auf den ersten Blick als in jene Perspektive einrückbar erscheinen, deren klassische Form der große jüdische Religionsphilosoph Franz Rosenzweig (1886 – 1929) geprägt hat. In seinem wichtigen Brief vom 31. Oktober bzw. 1. November 1913 erläutert Rosenzweig dem Vetter Rudolf Ehrenberg seinen Entschluß, die Absicht zur Taufe und zum Übertritt in die Kirche zurückzunehmen. Er begründet die Rücknahme der Taufabsicht u. a. so: „Was Christus und seine Kirche in der Welt bedeuten, darüber sind wir einig: es kommt niemand zum Vater denn durch ihn (Johannes 14, 6). Es *kommt* niemand zum Vater – anders aber, wenn einer nicht mehr zum Vater zu kommen braucht, weil er schon bei ihm *ist*. Und dies ist nur der Fall des Volkes Israel (nicht des einzelnen Juden)⁴⁰.“ Fast fünf Jahre später schreibt er seinem Vetter Hans Ehrenberg, der sich als Student hatte

³⁸ Erklärung der deutschen Bischöfe 1980 (Anm. 22) 25. K.-J. KUSCHEL sieht in ihr einen Konsens unter Christen: „die bleibende heilsgeschichtliche Bedeutung Israels im Gegenüber der Kirche scheint ökumenisch gesichert“, vgl.: Ökumenischer Konsens über das Judentum? Theologische Analyse neuerer katholischer und protestantischer Erklärungen zur Judenfrage: Christlich-jüdisches Forum Nummer 53 (Dezember 1981) 17 – 33, 24.

Der vorliegende Beitrag konzentriert sich auf katholische Dokumente und die katholische Diskussion, weil sich vor allem die katholische Theologie durch das hier zum Ausgangspunkt der Reflexion genommene Axiom „Extra ecclesiam nulla salus“ behaften läßt; aus eigenen Arbeiten zum ökumenischen Aspekt vgl. nur: Ökumene aus Juden und Christen (Anm. 11).

³⁹ Vgl. nur K. RAHNER, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: ders., Schriften zur Theologie V, Einsiedeln 1962, 136 – 158, 144 u. ö. und – zur ekklesiologischen Folgerung aus diesem christologischen Axiom – die unüberholte Studie von Y. CONGAR, Ecclesia ab Abel, in: M. REDING u. a. (Hg.), Abhandlungen über Theologie und Kirche, FS KARL ADAM, Düsseldorf 1952, 79 – 108.

⁴⁰ F. ROSENZWEIG, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I. Briefe und Tagebücher I. Band 1900 – 1918, Den Haag 1979, 134 f.

taufen lassen, und wendet seinen Satz vom Kommen zum Vater durch Christus ekklesiologisch, d. h. auf die Kirche: „Damals wie heute behaupte ich: *Extra Ecclesiam nulla salus nisi Judaeis in religione eorum manentibus*. Ein Satz, der nicht so originell ist, wie du denkst. Jedenfalls könnte auch ein Christ diesen Satz gesagt haben, ohne daß deshalb seine Religion im mindesten *ioudazei* (judaisiere)⁴¹.“

Diese Doppelthese ist die Aussage eines jüdischen Denkers, der dem Christentum in einer für den Juden als Juden unüberbietbaren Weise nahegekommen ist. Sie ist Kernsatz einer jüdischen Theologie des Christentums, deren Denkmöglichkeit erst langsam in den kirchlichen Gesichtskreis zu treten beginnt. Aber ist sie auch die Aussage einer christlichen Theologie des Judentums, welche die Heilshoffnung für Juden und Judentum denkerisch zu verantworten und deren Heilmöglichkeit zu denken unternimmt? Im Bewußtsein, hier nicht die Schauseite eines jüdisch-christlichen Konsenses vorzeigen zu können, würde ich dies verneinen. Es ist nicht zu sehen, wie – es ist aber auch nicht zu erwarten, daß – in ihr die christliche Grundaussage bewahrt ist, daß *jedes* Heil das Heil in Jesus Christus ist⁴². Der Zusammenhang zwischen allem Heil und Jesus Christus ist nicht nur virtuell, d. h. von der Kraft und Wirkung der Heilstat Jesu Christi her und damit im Sinn des „um Jesu Christi willen“ zu denken. Er muß auch formal, d. h. ausdrücklich und in die Form von Glauben gebracht, gedacht werden. Für die theologische Verantwortung christlicher Heilshoffnung für Juden und Judentum bedeutet dies die Frage, ob der jüdische Glaube mit seinem Nein zu Jesus Christus denn – in Worten von W. Kern – „auch selber, in sich, christusförmig, ‚christisch strukturiert‘ ist“⁴³? Was könnte solche Christusform meinen? W. Kern bedenkt die Frage auf alle Menschen hin, auch Nichtchristen und Nichtjuden. Für den hier erörterten Zusammenhang würde die Christusform, der Christus-Charakter, im Anschluß an die Überlegungen W. Kerns meinen, daß die Juden, die sich auf die biblische Weisung einlassen, „in eine fundamentale . . . Gemeinschaft mit Jesus Christus“ einbezogen sind. Und wer sich in solche fundamentale Gemeinschaft mit Jesus Christus einbeziehen läßt, „der erweist schon Gott, dem Gott der Gnade und dem Gott Jesu Christi, jenen *Glauben*, der zum Heil notwendig ist: einen in Hoffnung und Liebe tätigen Glauben (vgl. Gal 5, 6)⁴⁴“ und einen Glauben, daß Gott „ist und er denen, die ihn suchen, ihren Lohn geben wird“ (Hebr 11, 6).

⁴¹ Ebenda. 543.

⁴² Zur Kritik der Rosenzweigschen These vom Kommen zum Sein beim Vater vgl. M. G. BOWLER, Rosenzweig on Judaism and Christianity – The Two Covenant Theory: Judaism 12 (1963) 475–481; S. H. BERGMAN, Israel and the Oikoumene, in: R. LOEWE (Hg.), Studies in Rationalism, Judaism and Universalism, London 1966, 57–66, 61 ff.; A. A. COHEN, Der natürliche und der übernatürliche Jude. Das Selbstverständnis des Judentums in der Neuzeit, Freiburg 1966, 139–147; D. CLAWSON, Rosenzweig on Judaism and Christianity. A Critique: Judaism 19 (1970) 90–98; H. GOLLWITZER, Das Judentum als Problem der christlichen Theologie, in: P. von der OSTEN-SACKEN (Hg.), Treue zur Thora. Beiträge zur Mitte des christlich-jüdischen Gesprächs. FS G. HARDER (Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum bei der Kirchlichen Hochschule Berlin 3), Berlin 1977, 162–173, 169 f.; J. J. PETUCHOWSKI, „Arbeiter in demselben Weinberg“ (Anm. 13), 209 f.)

⁴³ W. KERN, a. a. O. (Anm. 1), 71 f.

⁴⁴ Ebenda 72 und 74.

Jüdische Gemeinschaft mit Jesus Christus kann von Christus her gedacht werden. Die vielen neutestamentlichen Aussagen von Davidsohnschaft Jesu (wie Mt 1, 1; Röm 1, 3 u. a.) stellen Jesus Christus – wie F. Mußner es formuliert hat – „in das Kontinuum Israels“⁴⁵. Dies hat nicht nur Folgen für die christliche Auslegung des Christuseignisses, in dem Gott nicht abstrakt und neutral, sondern konkret und als Jude Mensch wurde⁴⁶. Dies betrifft, affiziert, imprägniert auch das fortdauernde Kontinuum Israels selbst. Eine lange christliche Tradition hat solche Affizierung Israels durch Christus unter das Vorzeichen der Negativität gestellt, wenn sie von der Verwerfung Israels oder seiner Ersetzung durch die Kirche sprach. Die Affizierung Israels durch Christus selbst ist auch positiv zu denken. Sie wird als solche nicht durch das jüdische Nein zu ihm gelöscht; es bleibt doch das jüdische Nein zu Christus umgriffen vom Ja Gottes zu Israel, das Er im Christuseignis bekräftigt. In diesem Affiziertsein liegt eine Pointe des Eröffnungssatzes der deutschen Bischofserklärung: „Wer Jesus Christus begegnet, begegnet dem Judentum.“ Der Satz denkt jüdische Gemeinschaft mit Jesus Christus von Christus her. Diese Gemeinschaft entfaltet Bischof Klaus Hemmerle mit folgenden Sätzen: „Jesu Kommunion mit dem Glauben und der Geschichte Israels und zumal mit der Leidensgeschichte seines Volkes, seine Übernahme allen Leidens und Sterbens der Menschheit signalisieren den Punkt, an dem der spezifische und ausschließliche christliche Heilsweg, Jesus Christus selbst, das in sich aufnimmt und mit dem in innere Berührung kommt, was jüdisch heilsbedeutsam ist: Wandel nach der Tora, konkretes Glauben an Gottes Verheißung, wie es sich jüdisch zumal in der Liebe zum Land der Verheißung bekundet, Annahme des Leidenschicksals aus der Hand Gottes“⁴⁷.

Das, was jüdisch heilsbedeutsam ist, zeigt jüdische Gemeinschaft mit Jesus Christus auch vom Juden her an, die christlicherseits bedacht sein will. Aufgrund der *communio Christi* mit dem Glauben und der Geschichte Israels ist die *communio* des Juden mit Christus dort gegeben, wo der Jude nach der Tora wandelt, konkret und praktisch Gottes Verheißung glaubt und das Lebensgeschick aus der Hand Gottes annimmt. Es ist eine *communio* mit Christus trotz des expliziten Neins zu Christus, das für das Judentum nicht konstitutiv, sondern konsekutiv ist; begründet das Nein zu Jesus Christus doch nicht Judentum und Jude-sein, sondern ist ein Folgesatz des nachbiblischen Judentums aus der Treue zur Tora, worüber F.-W. Marquardt so tiefgründig reflektiert hat⁴⁸. Es ist

⁴⁵ F. MUSSNER, *Christliche Identität* (Anm. 24), 425.

⁴⁶ Dazu: B. DUPUY, *Welche Bedeutung hat es für einen Christen, daß Jesus Jude war?* Concilium 10 (1974) 600 – 604; H. H. HENRIX, *Ökumene aus Juden und Christen* (Anm. 11), 193 f.; Th. PRÖPPER, *Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens*, Mainz 1976, 93 f.; F. MUSSNER, *Traktat* (Anm. 10), 210; P.-W. SCHEELE, *Erklärung bei der Vorstellung der Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz über das Verhältnis der Kirche zum Judentum am 22. Mai 1980 vor der Presse in Bonn*, in: *Pressedienst des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz*, Dokumentation 15/80 vom 22. 5. 1980, S. 3 f.; L. VOLKEN, *Warum Gott Jude geworden ist. Das Jüdische im Christentum*: Entschluß 35 (Juli/August 1980) 13 – 18; M. THEOBALD, „Dem Juden zuerst und auch dem Heiden“. Die paulinische Auslegung der Glaubensformel Röm 1, 3 f., in: P.-G. MÜLLER/W. STENGER (Hg.), *Kontinuität und Einheit* (Anm. 37), 376 – 392, 391 f.

⁴⁷ K. HEMMERLE, in: G. BIEMER (Hg.), *Freiburger Leitlinien* (Anm. 34), 145 – 150, 149.

⁴⁸ F.-W. MARQUARDT, „Feinde um unsretwillen“. Das jüdische Nein und die christliche Theologie, in: P. von der OSTEN-SACKEN (Hg.), *Treue zur Thora* (Anm. 53), 174 – 193.

eine *communio* mit Christus nicht nur im Leiden, sondern auch im Leben, im Aufblühen, in der Hoffnung und Freude, im „aufrechten“ Wandel nach der Tora; es ist nicht nur Leidens-*communio*, es ist Lebens-*communio*. Insofern kann der ganze, Kreuzeswirklichkeit und Auferstehungsverheißung enthaltende, gläubige Wandel nach der Tora Ort des Heils in Jesus Christus sein. Deshalb ist Y. Congar zuzustimmen, wenn er sagt: die Juden „werden gerettet in der Praxis ihrer Religion und durch die Ausübung ihrer Religion“⁴⁹. Darin ist eine positive Beziehung zwischen Judentum und Erlöst-werden, zwischen dem Wandel nach der Tora und der Rettung ausgesagt: das Erlöst-werden als Folge des Judentums. Dieses läßt sich auch umkehren: Judentum als Grund des Erlöst-werdens. Jedoch ist sogleich hinzuzufügen: Die Relation zwischen Judentum und Erlöst-werden im Sinn eines Grund-Folge-Verhältnisses steht in der Klammer; sie ist in die Beziehung zu einem Begründetsein von woanders her eingerückt; sie gilt nicht unter Absehung von Christus, sondern nur – hier ist die israel- und torakritische Linie von Bibel und Tradition aufgenommen – im Hinblick auf ihn und auf die jüdische *communio* mit ihm. Der Jude ist „in und durch Jesus Christus gerettet“^{50a}.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Der Jude wird nicht *trotz* seines Judentums erlöst; so würde christliche Tradition in ihrem Hauptstrom formuliert haben. Er wird auch nicht *aufgrund* seines Judentums gerettet, was in der Perspektive Franz Rosenzweigs läge. Vielmehr wird er *infolge* seines gelebten Judentums *aufgrund* des Heils in Jesus Christus erlöst⁵¹. Dieser Satz wird dem Juden anmaßend klingen. Vergleicht er ihn jedoch mit der Aussage eines Fulgentius, so wird er vielleicht wahrnehmen, daß er Ausdruck einer christlichen Hoffnung *für* Juden und Judentum ist, die sich an Grundaussagen der christlichen Bibel und des kirchlichen Glaubens zurückgebunden weiß.

⁴⁹ Y. CONGAR, Das bischöfliche Dokument über die Juden: Ein Schritt zu einem besseren Verständnis: Freiburger Rundbrief 25 (1973) 37 f.

⁵⁰ Ebenda. Insofern bleiben „*sola gratia*“ und „*solus Christus*“ in Geltung. Dies präzisiert für seine Sicht der Rettung ganz Israels durch den Parusiechristus. F. MUSSNER in: Heil für alle. Der Grundgedanke des Römerbriefs: Kairos 23 (1981) 207–214. Es gilt also – was gegenüber H. VORGRIMMER (vgl. Anm. 30) deutlicher zu unterstreichen wäre – das Axiom „*Extra Christum nulla salus*“. Darin besteht der christologische Kern des kirchlichen Axioms. Die beiden Dimensionen des Axioms – die christologische und die ekklesiologische – sind nicht voneinander zu trennen. Ihr Zusammenhang hat in der hier vorgetragenen These das Gegenstück in der Entsprechung zwischen der jüdischen *communio* mit Christus und dem Aspekt des „Ineinanders“ von Kirche und Israel.

⁵¹ Die Frage, ob und inwiefern diese These Ausgangspunkt oder Durchlaufstadium einer auf alle Religionen ausgreifenden These sein kann, stellt sich sowohl hinsichtlich einiger Aussagen von Y. CONGAR (Anm. 49) als auch angesichts des Beitrages von W. KASPER, Der christliche Glaube angesichts der Religionen. Sind die nicht-christlichen Religionen heilsbedeutsam?, in: H. FELD/J. NOLTE (Hg.), Wort Gottes in der Zeit. FS K. H. SCHELKLE, Düsseldorf 1973, 347–361. In diesem Zusammenhang ist die Überzeugung des im christlich-buddhistischen Dialog erfahrenen Münsteraner Theologen J. MAY bemerkenswert, daß erst im Durchgang durch eine christliche Theologie des Judentums eine solche der Religionen gelingt: „Volk Gottes“ als Grundlage einer Theologie der Religionen – Ein katholisches Votum, in: H. H. HENRIX, Unter dem Bogen des Bundes (Anm. 13), 235–249. Vgl. W. BÜHLMANN, Wenn Gott zu allen Menschen geht. Für eine neue Erfahrung der Auserwählung, Freiburg 1981.

Das Axiom „*Extra ecclesiam nulla salus*“ wurde in seiner Auswirkung auf das christliche Denken über Juden und Judentum vergegenwärtigt und mit jüngsten Lehraussagen sowie theologischen Reflexionen konfrontiert. Die Konfrontierung ließ vieles unausgesprochen und akzentuierte neue Einsichten, die von demjenigen als zu leicht befunden werden mögen, der vom Gewicht israelkritischer Tradition her denkt. Aber diese hat in der Kirchen- und Theologiegeschichte ein Übergewicht, welches das kirchenkritische Element von Bibel und Tradition in seiner Schwere zu übersehen verführte. Auf dieses Element sei zum Schluß kurz hingewiesen, zumal ein solcher Hinweis sich mit der neuen Aufmerksamkeit trifft, die das altkirchliche Axiom „*Extra ecclesiam nulla salus*“ nicht mehr vorrangig als Anleitung zur Theorie über die anderen liest, sondern als kritische Frage an die Kirche selbst⁵².

Beides, das israelkritische wie das kirchenkritische Element, spricht das Dokument der französischen Bischofskonferenz an, wenn es das Verhältnis von Kirche und jüdischem Volk in die Spannung zwischen der Nichtergänzbarkeit von Israel und Kirche einerseits und ihrem einander infragestellenden Gegenüber andererseits stellt: „Israel und die Kirche sind nicht zwei Institutionen, die einander ergänzen. Das permanente Gegenüber Israels und der Kirche ist das Zeichen für den noch unvollendeten Plan Gottes. Das jüdische und das christliche Volk befinden sich so in einem Zustand gegenseitigen Sich-in-Frage-Stellens oder, wie es der Apostel Paulus sagt, gegenseitiger ‚Eifersucht‘ im Hinblick auf die Einheit (Röm 11, 14; vgl. Dt 32, 21)⁵³.“ Die Infragestellung Israels wurde durch die Bindung jüdischer Heilsmöglichkeit an das Heil Jesu Christi angezeigt. Und die Infragestellung der Kirche durch das fortdauernde Israel wird dort bedacht, wo man dem Charakter des Gegenübers von Israel und Kirche als Zeichen der Unvollendetheit des göttlichen Plans nachgeht. Dort kann dann ein lange Zeit Ungedachtes zur theologischen Denkmöglichkeit werden, nämlich die Frage nach einer Positivität des jüdischen Neins zu Jesus Christus. Der evangelische Systematiker F.-W. Marquardt hat sich dieser Herausforderung gestellt und gelangt zu der „Einsicht, daß das Zeugnis des jüdischen Nein im Urteil und Willen Gottes selbst wurzelt, der die Vollendung aller Dinge ‚noch nicht‘ hat kommen lassen und der sich damit, gerade nach reformatorischer Erkenntnis, alles Entscheidende, Letzte, das Verwirklichen der Wirklichkeit ‚noch‘ vorbehalten und uns Christen und Juden entzogen hat. Israel ist der weltgeschichtliche Zeuge für dies Noch-nicht des göttlichen Willens. Es repräsentiert mit seinem Nein den eschatologischen Vorbehalt selbst. Es widersteht dem christlichen

⁵² Vgl. Anm. 15.

⁵³ Die Übersetzung nach: Freiburger Rundbrief 25 (1973) 18 ist in der Wiedergabe der Anspielung auf Röm 11, 14 (und damit nicht nur Dtn 32, 21, sondern auch Röm 10, 19; 11, 14) ungenau. Im französischen Originaltext lautet der Satz schriftgemäßer: „Le peuple juif et le peuple chrétien sont ainsi dans une situation de contestation réciproque ou, comme dit saint Paul, de ‚jalousie‘ en vue de l’unité (Rm 11, 14; cf. Dt 32, 21)“: M.-Th. HOCH/B. DUPUY (Hg.), *Les Eglises* (Anm. 26), 178. Die angesprochene Spannung arbeitet sehr schön heraus: K.-J. KUSCHEL, *Ökumenischer Konsens* (Anm. 38), 21.

Pathos der endgültigen Zeit, Wahrheit und Urteile. Es existiert als Ferment der Dekomposition falscher Vollkommenheiten.⁵⁴ Marquardt rekurriert hier eigens auf reformatorische Erkenntnis und meint offenbar, der Dienst Israels als weltgeschichtlicher Zeuge für das Noch-nicht des göttlichen Willens sei katholischer Sicht kaum wahrnehmbar. Aber in der Sache trifft er sich mit dem französischen Bischofskomitee, das den eschatologischen Vorbehalt relational, nämlich im permanenten Gegenüber von Israel und Kirche, repräsentiert sieht. Und so kann F. Mußner zustimmend und ohne konfessionsspezifischen Dissens Marquardts Einsicht zitieren, wenn er Gegebenheiten theologischer Art aufsucht, welche die Frage der Heilsfunktion des Judentums post Christum zu beantworten vermögen. Darüber hinaus nennt Mußner Israel einen Zeugen für die Konkretheit der „Heilsgeschichte“ oder für den Deus absconditus, dessen Wege nicht durchschaubar sind⁵⁵.

Die Kirche ist herausgefordert, diesen Zeugendienst zu sehen und zu hören. Sie ist gefragt, ob sie den Diener dieses Zeugnisses durch noch treueren Zeugendienst „eifersüchtig“ zu machen vermochte oder vermag. Und manche fragen angesichts des Versagens eines kirchlichen Zeugendienstes – in der Nachfolge Jesu Christi nicht in der Form organisierter Judenmission, sondern in der Form wirkmächtiger Solidarität mit seinen verfolgten jüdischen Brüdern und Schwestern –, ob es gar zur Inkraftsetzung paulinischer Drohung gekommen ist: „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich . . . Sei daher nicht überheblich, sondern fürchte dich . . .; sonst wirst auch du herausgehauen werden“ (Röm 11, 18b. 20b. 22b)⁵⁶. Eine Kirche, die sich in ihrer Existenz auf die Unvollendetheit des göttlichen Planes ansprechen läßt, ist Zeichen der wachsenden Vollendung des Planes Gottes, der das Heil aller will.

⁵⁴ F.-W. MARQUARDT, „Feinde um unsretwillen“ (Anm. 48), 192.

⁵⁵ F. MUßNER, Traktat (Anm. 10), 78 – 87, bes. 85.

⁵⁶ B. KLAPPERT, Traktat für Israel (Römer 9 – 11), in: M. STÖHR (Hg.), Jüdische Existenz (Anm. 25), 58 – 137, bes. 118 ff.

THIEL, Winfried: Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1980. 185 Seiten. Leinen. 29,80 DM.

Die vorliegende Publikation bietet die Kurzfassung einer von der Ostberliner Humboldt-Universität angenommenen Habilitationsschrift, die sich mit der sozialen Entwicklung Israels in der vorstaatlichen Zeit befaßt. Angesichts der Tatsache, daß Israel als Volk auf dem Boden Palästinas aus eindringenden halbnomadischen Gruppen entstanden ist, deren Organisationsformen und Institutionen in starkem Gegensatz zu der kanaänischen Stadtstaatkultur und deren gesellschaftlicher Verfassung standen, mußte der hier sich bildende Kontrast in der sozialen Entwicklung Israels früher oder später Auswirkungen zeigen. Die Sozialgeschichte Israels läßt sich daher nach der Ansicht des Verfassers weitgehend als den spannungsreichen Prozeß eines Mit-, In- und Gegeneinander der nomadischen Traditionen Israels und der Zustände des Kulturlandes mit seiner agrarischen Lebensweise und seiner spezifischen gesellschaftlichen Struktur beschreiben. Entsprechend dieser Erkenntnis hat der Verfasser den Aufbau seiner Arbeit gestaltet. Nach einem einleitenden Abschnitt über nomadische Gemeinschaftsformen, der die Wirtschaft und Lebensweise der vorislamischen und neuzeitlichen Beduinen, der Halbnomaden von Mari und der frühisraelitischen Halbnomaden behandelt, wendet sich der Verfasser der spätbronzezeitlichen Klassengesellschaft in Syrien und Palästina zu, um abschließend die soziale Entwicklung in dem seßhaften Israel der vorstaatlichen Zeit zu untersuchen und darzustellen.

Wenn man bedenkt, daß in der geisteswissenschaftlichen Forschung der Gegenwart zunehmend nach den gesellschaftlichen Verhältnissen und Entwicklungen gefragt wird, um geschichtliche Vorgänge und die Bedingungen geistiger Auseinandersetzungen besser zu erfassen, dann darf man sagen: Der Verfasser hat der alttestamentlichen Exegese einen guten Dienst geleistet. Die vorliegende Kurzfassung seiner Arbeit gibt jedenfalls eine aufschlußreiche Information über die anfallenden Probleme.

E. Haag, Trier

ZENGER, Erich: Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu Exodus 17–34. Altenberge: CIS-Verlag, 1982. 200 Seiten. Brosch. 24,80 DM.

Das Buch ist, wie der Verfasser im Vorwort sagt, im Zusammenhang mit in Münster und in Jerusalem gehaltenen Vorlesungen entstanden, deren literarische Form auch bewußt beibehalten worden ist, weil sie den Brückenschlag von der wissenschaftlichen Exegese zur theologischen Interpretation erleichtert.

Nachdem der Verfasser einleitend den theologischen Kontext seiner Interpretation, nämlich die neuzeitliche Freiheitsgeschichte, skizziert (I) und die für seine Analysen maßgebliche Pentateuchhypothese vorgestellt hat (II), spricht er zunächst über die Kompositionsstruktur des Exodusbuches als Entwurf einer solidarischen Freiheitsgeschichte (III). Es folgen Analysen und Interpretationen zu der Gabe des lebendigmachenden Wassers in Ex 17, 1–7 (IV) und zu dem Krieg mit Amalek in Ex 17, 8–16 (V). Anschließend untersucht der Verfasser die religionsgeschichtliche Bedeutung der Sinaiüberlieferung (VI), um nach einem Kapitel mit literarkritischen Beobachtungen und redaktionsgeschichtlichen Hypothesen zu Ex 19–34 (VII) die Schwerpunkte der vorexilischen Sinaitheologie in Ex 19–34 darzulegen (VIII). Das Buch endet mit einem Kapitel über den offenen Schluß des Exodusbuches: Befreit zum Befreien.

Der Vorzug des Buches liegt allgemein in seiner beispielhaften Kombination von streng wissenschaftlicher exegetischer Analyse und theologischer Interpretation, aber dann besonders in der kritisch-distanzierten und doch wieder aktuell-engagierten Behandlung theologischer Freiheitskonzepte, in der Darbietung einer gut begründeten und brauchbaren Pentateuchhypothese, in der theologisch aufschlußreichen Beschreibung der kanonischen Endgestalt des Exodusbuches, in der differenzierten Exegese höchst schwieriger Exodusperikopen und in der willkommenen Zusammenstellung der wichtigsten Literatur zu den behandelten Problemen. Angesichts der Tatsache, daß zur Zeit im deutschen Sprachraum ein dem Stand der exegetischen Forschung angemessener Exoduskommentar fehlt, nehmen Fachkollegen und Studenten das Buch des Verfassers zwar hier und da mit kritischem Blick, aber aufs Ganze gesehen als eine echte Hilfe mit Dank und Anerkennung entgegen.

E. Haag, Trier

SCHARBERT, Josef: Sachbuch zum Alten Testament. Aschaffenburg: Pattloch Verlag. 1981. 534 Seiten. Leinen. 64,- DM.

Jeder Bibelleser, der ein tieferes Verständnis der Offenbarung Gottes und ihrer geschichtlichen Umwelt sucht, kennt die Erfahrung, daß ihm gerade bei der Beschäftigung mit dem Alten Testament Fragen aufgetaucht sind, die er selbst bei guter Allgemeinbildung nicht zu beantworten weiß. Diesem Mißstand will das Sachbuch zum Alten Testament von Josef Scharbert gründlich abhelfen.

Das Werk handelt über die Entstehung und den Inhalt der Bücher des Alten Testaments, über den Kanon und seine Geschichte, über die Biblische Hermeneutik, den Text des Alten Testaments und schließlich über die Gotteserfahrung des Volkes Israel. Im Anhang erscheint ein Überblick über die Schichten des Pentateuch, ein Beispiel für einen hethitischen Vasallenvertrag, der Text der Konstitution über die göttliche Offenbarung des Vaticanum II sowie ein Überblick über altorientalische Schriften. Eine Liste mit weiterführender Literatur, Register verschiedener Art, Zeittafeln zum Alten Testament und Karten beschließen das mit zahlreichen, zum Teil farbigen Abbildungen versehene Werk.

Das Buch verbindet Biblische Einleitungswissenschaft, Geschichte des Volkes Israel und Theologie des Alten Testaments in einer höchst intensiven und gleichzeitig auch instruktiven Weise. Die wissenschaftliche Terminologie ist auf die nötigsten Fachausdrücke beschränkt, so daß auch der theologisch nicht vorgebildete Bibelleser das Buch mit Nutzen verwenden kann. Dem Verfasser, der an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München lehrt, gebührt Dank für sein ausgezeichnetes Sachbuch zum Alten Testament. E. Haag, Trier

Künder des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten. Josef Schreiner zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Lothar RUPPERT, Peter WEIMAR, Erich ZENGER. Würzburg: Echter Verlag. 1982. 336 Seiten. Geb. 48,- DM.

Die anlässlich der Vollendung des 60. Lebensjahres des verdienten Würzburger Alttestamentlers Josef Schreiner von Schülern, Freunden und Kollegen überbrachte Festschrift vereinigt – entsprechend dem von den Herausgebern L. RUPPERT, P. WEIMAR und E. ZENGER gesetzten thematischen Schwerpunkt – Beiträge zu den Propheten des Alten Testaments. Das Geleitwort des Würzburger Diözesanbischofs Dr. Scheele, das Vorwort der Herausgeber und die illustre Schar derer, die ihre Festgabe eingebracht haben, verleihen der Wertschätzung des Jubilars beredten Ausdruck. Einsichtige Gründe verwehren es leider, jeden einzelnen der insgesamt 22 Autoren in einer kurzen Vorstellung des Buches zu Wort kommen zu lassen. Es sei daher erlaubt, in subjektiver Auswahl einige Beiträge herauszugreifen, ohne dadurch eine Wertung zu vollziehen.

G. HENTSCHEL'S Abhandlung „Die Heilung Naamans durch das Wort des Gottesmannes (2 Kön 5)“ (S. 11–21) untersucht die Form der gattungsmäßig als „engagiert und kritisch nacherzählte Wundergeschichte“ zu bezeichnenden Perikope 2 Kön 5, 1–19a, welcher die Gehasiepisode (VV. 19b–27) als „eine Erweiterung innerhalb des literarischen Stadiums“ zugewachsen ist. Die mutmaßliche Rekonstruktion der vorliterarischen Überlieferung der Naamanerzählung läßt Hentschel Wandlungen im Verständnis des Propheten erkennen. Sie sprechen sich aus in sukzessiv eingearbeiteten retardierenden Momenten (VV. 4. 5a. 6–8; VV. 9–11; VV. 12 f.) und in den VV. 5b. 15b. 16, die von den Geschenken handeln. Entgegen der im Traditionsprozeß erhobenen kritischen Tendenz, auch „die Grenzen der prophetischen Wirksamkeit aufzuzeigen“, betont die junge Gehasiepisode wieder massiv die Wundermacht des Propheten.

In einer minuziösen Untersuchung zu Form und Aussage von Jes 1, 18–20 („Wir wollen miteinander rechten“, S. 23–33) bekräftigt E. KUTSCH die seit J. D. MICHAELIS wiederholt vertretene Auffassung, daß V. 18b nicht als verheißende Aussage, sondern als Frage gedacht sei: „Wenn eure Sünden (rot) wie Karmesin sind, können sie weiß werden wie Schnee? Wenn sie rot sind wie Purpur, können sie (weiß) werden wie Wolle?“ Diese (Doppel-)Frage nach der Umwandelbarkeit von Sünde in Nicht-Sünde zielt auf eine verneinende Antwort ab und leitet so das Aufzeigen der beiden „Wege“ (Gehorsam/Ungehorsam) in VV. 19–20 ein. Legt man für jkb den

(nichtprozessualen) Gebrauch der Alltagssprache zugrunde, so ist die ni.-Form dieses Verbs in V. 18a zu übersetzen: „Wir wollen miteinander feststellen, was recht und richtig ist.“ Der ganze Spruch Jes 1, 18–20 sei mit hoher Wahrscheinlichkeit – insbesondere wegen der ‚Zwei-Wege-Lehre‘ – nicht vor der deuteronomischen Zeit entstanden.

Die Beiträge von E. HAAG („Der Weg zum Baum des Lebens. Ein Paradiesmotiv im Buch Jesaja“, S. 35–52) und R. KILIAN („Baut eine Straße für unseren Gott! Überlegungen zu Jes 40, 3–5“, S. 53–60) berühren und ergänzen sich teilweise in geringfügiger thematischer Überschneidung. Haag unternimmt es, die aus Gen 3, 24 zu erschießende Vorstellung des Jehowisten von einem Weg zum Baum des Lebens als in Jes selbständig gebrauchtes, vom Exodusgeschehen primär zu unterscheidendes Paradiesmotiv nachzuweisen. Dazu werden in der Reihenfolge einer thetisch zugrundegelegten relativen Chronologie Jes 40, 3–5; 43, 16–21; 49, 7–12; 51, 9–11; 35, 1–10; 11, 11–16; 19, 23–25 untersucht. In all diesen Texten ist das Paradiesmotiv in mehreren verschiedenen Entwicklungsstufen zu erkennen. Es meint „seinem Inhalt nach, daß Gott bei der Offenbarung seiner endzeitlichen Herrlichkeit den Erlösten im Zusammenhang mit der Aufhebung des Gerichts einen Zugang zur Lebensgemeinschaft mit sich am Ort seiner Heilsgegenwart gewährt“ (S. 48). Die Bedeutung dieses Motivs für den Jahweglauben sieht Haag darin, „daß die Vorstellung von einem Weg zur Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott der Heilerwartung eine räumliche, an die Schöpfung gebundene Dimension verleiht“ (S. 50). – Auch KILIAN distanziert sich von der weithin vertretenen Meinung, das in Jes 40, 3–5 begegnende „Thema des Straßenbaus durch die Wüste sei eine Wiederaufnahme des Exodusthemas, das hier als Entsprechungsmotiv den Exodus der Exilierten aus Babylon charakterisiere“ (S. 53). Vielmehr werde der Prophet des Kommuniqués einer himmlischen Ratsversammlung teilhaftig, in welcher die Himmlischen angewiesen werden (von ungenanntem Ausgangspunkt aus), eine Straße für Jahwe zu bauen; deren geographisches Ziel, der Offenbarungsort der Herrlichkeit Gottes, könne nur Jerusalem sein. „Von der Heimkehr der Exilierten verlautet nichts“ (S. 56). Da die Motive ‚Jahwes Herrlichkeit in Jerusalem‘ und ‚Rückkehr der Exilierten‘ traditionsgeschichtlich zu scheiden sind und mit MERENDINO Jes 40, 1–8 einer späteren Redaktion zuzuweisen ist, könne auch nicht implizit die in der Botschaft des Deuteriosaja angezielte Heimkehr des Volkes aus Babylon mitgemeint sein. Siedelt man den Text vielmehr – in Aufnahme und Weiterführung einer These von H. Chr. SCHMITT – im nachexilischen Palästina an, „dann könnte es sich in 40, 3–5 in der Tat nur um die Rückkehr Jahwes nach Jerusalem handeln“ (S. 58). Eine derartige Verkündigung sei insofern sinnvoll, als nach der Heimkehr eines Teiles der Exilierten die Offenbarung der Herrlichkeit des Herrn zu Jerusalem nach wie vor noch ausstand.

In seinen „Beobachtungen zur Literar- und Kompositionskritik von Hosea 1–3“ (S. 163–182) fordert L. RUPPERT zur Verabschiedung des beliebten, maßgeblich durch BUDDÉ mitgestalteten Hoseabildes auf, wonach dem Propheten auf dem Hintergrund seiner enttäuschenden Ehe mit Gomer Jahwes ungebrochene Liebe zum treulosen Israel bewußt geworden sei. Diese Konsequenz ergibt sich für Ruppert aus einer Rekonstruktion des Überlieferungs-, Kompositions- und Redaktionsprozesses von Hos 1–3, als deren methodische Grundlegung eine detaillierte Literarkritik in kenntnisreicher Auseinandersetzung mit einer Vielzahl von Autoren entfaltet wird. Ruppert hebt nach einer ersten umfassenden, sich in vier Phasen abspielenden Komposition hosenischen Spruchgutes in Hos 2, 4–25 drei weitere Redaktionen in Hos 1–3 voneinander ab: eine „Schülerredaktion“, nach 733 v. Chr. vom Schülerkreis Hoseas im Nordreich entnommen; eine Redaktion levitischer Kreise in Juda, „welche die Botschaft Hoseas wohl auf dem Höhepunkt der Herrschaft Joschijas (um 620 v. Chr.) unter großjüdischem Aspekt neu interpretierten“ (S. 177); die zur Exilszeit in Juda anzusetzende Endredaktion.

Unter der Überschrift „Anfang und Ende“ bietet H. GROSS in ursprünglicher Vortragsform belassene Beobachtungen zum prophetischen Reden von Schöpfung, Gericht und Heil (S. 287–299). Nach einleitenden Hinweisen zur Etymologie und Semantik von re’šit („Anfang“) und qes („Ende“) werden – unter Würdigung der polysemen Breite beider Begriffe und z. T. in Opposition zum altorientalischen Mythos – bibeltheologische Aspekte entfaltet. Als Summe seiner Beobachtungen stellt Groß fest, daß Anfang und Ende „in theologisch äußerst dichter Weise das ganze Handeln Gottes in Schöpfung, Gericht und Heil erfassen, umfassen und umspannen. Sie markieren als Anfang im Beginn des Schöpferwerks Gottes den Übergang aus der Ewigkeit in die Zeit und als Ende das Ziel der Zeit und das Hinüberschreiten aus der Zeit in die bleibende Zuständlichkeit der Vollendung. Der Anfang enthält als Inbegriff des göttlichen Plans das ganze

Schöpfungsgeschehen und den Weg des Menschen in Freiheit in dieser Welt mit der Möglichkeit der Sünde und der je neuen Ermöglichung und Chance des Heils bei echter Umkehr zu Gott. Das Ende ist dann Ausdruck des Ziels und Darstellung der dem Menschen aufgegebenen und erreichten Teilhabe an der Verwirklichung des göttlichen Plans . . . Von hierher wird der Charakter des Endes geprägt als verdientes Gericht der Vernichtung oder als Durchgang in das Heil, der in bleibende Dauer übergeht“ (S. 298).

Die gegenwärtige Diskussion um die alles Leben bedrohende Gefährdung der Natur sucht P. HUGGER zu ergänzen, indem er den ökologisch-naturwissenschaftlichen Fragen theologische Aspekte zur Seite stellt, die sich aus dem Dekapropheten (und Jes/Jer) erheben lassen. In seinem Beitrag, überschrieben „Das trauernde Land, der schreiende Stein“ (S. 301 – 313) rückt er die Natur aus dieser biblisch-prophetischen Sicht als Gefährte des Menschen ins Bewußtsein. Sie ist dem Menschen in mitlebender und mitleidender Schicksalsgemeinschaft verbunden, als „das mit Ehrfurcht zu achtende ‚Zwischen‘ im Verhältnis Gott – Mensch“. Sie wandelt sich jedoch in dem Maß zum Feind des Menschen, indem dieser zur Gefahr für die Natur wird. Durch Verwüstung und verführerischen Zauber gefährdet sie ihrerseits den Menschen. Die Störungen in der Natur offenbaren seismographisch das gestörte Verhältnis zwischen Mensch und Gott. Dennoch gilt die trostvolle Verheißung der Propheten: Gott selbst wird – im zeitlich nicht zu bestimmenden Eschaton – die Natur und den Menschen „heilen, aufrichten und versöhnen“ und so das „trauernde Land und den schreienden Stein“ von der Last der Sünde befreien.

Den Abschluß des Bandes – sieht man von dem durch K. H. KEUKENS erstellten Schriftenverzeichnis Josef SCHREINER einmal ab – bilden ebenso notwendige wie anregende Überlegungen von H. D. PREUSS zur Frage nach der Relevanz atl. Prophetenstudiums für das Gesamt der Theologie wie für den Glauben des „werdenden“ und des „gewordenen“ Theologen: „Das Studium der Prophetie im Studium der Theologie“ (S. 315 – 335). Das in wechselnder Geschichte unterschiedlich ergehende und vom menschlichen Boten verschieden gestaltete Gotteswort, das sich zudem dem „Wind der vergleichenden Religionsgeschichte und der vergleichenden Textinterpretation“ aussetzen muß und in der innerbiblischen Auseinandersetzung um „wahr“ oder „falsch“ umfochten ist, läßt sich nicht eindeutig als Wort Gottes im Munde menschlicher Zeugen aufweisen. Vielmehr wird Einsicht „als Eingebung geglaubt, da Jahwe als Herr der Geschichte geglaubt wird und der Prophet vom Geschauten im Gewissen getroffen ist“ (S. 322). Insofern läßt sich eine strukturelle Analogie feststellen bei der – nunmehr in den Bereich des Nachvollziehbaren gerückten – „Entstehung“ eines Prophetenwortes und der Entstehung einer heutigen Predigt. Die Vermittlung derartiger analoger „Erschließungserlebnisse“ erweist sich als Möglichkeit und notwendige Aufgabe des Künders des Gotteswortes in der Gegenwart.

Man darf sicherlich bestätigen, daß die von den Herausgebern an die thematische Konzentration geknüpfte Erwartung, dem Jubilar und der atl. Wissenschaft eine Freude zu bereiten, erfüllt wurde. Dazu haben alle Autoren (außer den genannten auch A. DESSLER, G. FOHRER, O. LORETZ, L. ALONSO SCHÖKEL, N. LOHFINK, M. GÖRG, J. BECKER, H. SIMIAN-YOFE, E. ZENGER, J. MAIER, P. WEIMAR, J. SCHARBERT, O. WAHL und A. SCHMITT) und der Verlag durch die gediegene Ausstattung der Festgabe beigetragen.

R. Bohlen, Trier

STRACK, Hermann L. / STEMBERGER, Günter: Einleitung in Talmud und Midrasch. 7., völlig neubearbeitete Auflage. Beck'sche Elementarbücher. München: Verlag C. H. Beck. 1982. 341 Seiten. Pp. 38, – DM.

Im Jahre 1921 konnte der im 73. Lebensjahr stehende Hermann L. Strack seine bewährte „Einleitung in den Talmud“, die erstmals 1887 erschienen war, in einer neubearbeiteten 5. Auflage als „Einleitung in Talmud und Midrasch“ vorlegen. Seit seinem Tod (1922), harnte diese in der deutschsprachigen Literatur zum Standardwerk avancierte Einführung lange Zeit weiterer Betreuung; sie wurde 1961 lediglich unverändert nachgedruckt. Einen nochmaligen Reprint (München 1976) hatte G. Stemberger dankenswerterweise um einen bibliographischen Anhang erweitert, in dem er die 1920 – 1975 erschienene Literatur (ohne die Neuauflagen der von Strack angeführten Werke) in Auswahl darbot. Zugleich äußerte er im Vorwort mit Bedauern: „Eine völlig neue Gesamtdarstellung der rabbinischen Literatur ist zwar ein dringlicher Wunsch, jedoch selbst auf längere Sicht wohl kaum zu verwirklichen“. Trotz dieser ungünstigen Prognose konnte der

Wiener Judaist inzwischen die langersehnte Überarbeitung des Strackschen Werkes abschließen. Dabei verzichtet Stemberger weitestgehend auf wörtliche Übernahmen des einst von Strack formulierten Textes, denn: „Nicht falsche Pietät sollte die Neubearbeitung bestimmen, sondern die Intention Stracks den geänderten Erfordernissen entsprechend neu verwirklicht werden“ (S. 9). So wurden ältere Literaturangaben zugunsten neuerer Arbeiten getilgt; einzelne Tabellen und das Kap. XII „Textproben in Übersetzung“ wurden gestrichen, um den Midrasch-Teil erweitern zu können. Der hebräische Satz ist aus Kostengründen einer einfach konzipierten Umschrift gewichen.

Stemberger ist es gelungen, ein gehaltvolles Arbeitsbuch zu schaffen, das dem heutigen Forschungsstand entspricht und ihn auch in einer Fülle von teils annotierten Literaturhinweisen spiegelt. Knappe Wiedergaben von Forschungspositionen (vgl. z. B. S. 153–155 zur Tosefta) wechseln mit ruhig fließenden, gut lesbaren Darstellungen (siehe etwa S. 47–54 „Schulbetrieb und mündliche Tradition“). Tabellarische Übersichten (S. 71–103 „Die wichtigsten Rabbinen“) und stichwortartige Inhaltsangaben (S. 113–121 „Aufbau und Inhalt“ der Mischna) gehen in ihrem einer abbreviatorischen Diktion zuneigendem Grundbestand noch auf Strack zurück. Zur Auflösung zahlreicher, häufig eingesetzter Abkürzungen und Siglen sind die im Anhang beigegebenen Register unentbehrlich. Mit ihrer Hilfe können auch Grundinformationen zu solchen Sachbegriffen ausfindig gemacht werden, die bei ihrer erstmaligen Verwendung nicht erklärt werden; so begegnet – um nur ein Beispiel aufzuführen – ab Seite 169 fortwährend die *Sugia*, aber erst Seite 195 wird dieser Formbegriff im Anschluß an H. Weiss erläutert. Bisweilen hilft jedoch auch die Konsultation der Register nicht weiter; so fehlt z. B. jede Erklärung der Seite 15 erwähnten „islamischen Methode des *isnad al-hadith*“. Wohl mit Bedacht bezeichnet Stemberger sein Werk als Arbeitsbuch; denn als Lehrbuch verstanden, träfe das zu, was er gegen das Verständnis der Mischna als Lehrbuch ins Feld führt: „zuviel wird als bekannt vorausgesetzt“ (S. 140).

Immer wieder weckt der Verfasser das Problembewußtsein des Lesers. Er weist z. B. auf die erst in den letzten Jahren klar erkannten Methodenfragen im Umgang mit rabbinischen Texten hin (S. 55–64), macht Unsicherheitsfaktoren bei der Datierung nach Rabbinennamen und Probleme rabbinischer Biographie namhaft (S. 66–71). Die nähere Bestimmung des Verhältnisses von der Tosefta zur Mischna, zu den Baraitot und den Talmudim wird als wesentliche Aufgabe der Tosefta-Forschung benannt (vgl. S. 152–158). Hypothetische Rekonstruktionsversuche, etwa zu Redaktion und Publikation der Mischna (S. 137–142), sind redlich als solche gekennzeichnet. Die Präliminarien Stembergers zur Literatur-, Form-, Traditions- und Redaktionsgeschichte rabbinischer Texte warnen mit Recht davor, die in der Vergangenheit weithin übliche undifferenzierte, letztlich ungeschichtliche Vorstellung von der rabbinischen Theologie zu konservieren. „Wegen seiner Einfachheit und Einheitlichkeit wird dieses Bild in der vergleichenden Religionsgeschichte, v. a. auch in der neutestamentlichen Exegese gern übernommen“, symptomatisch abzulesen an der Verwendung von (H. L. Strack-) P. Billerbeck's „Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch“ als „Steinbruch brauchbarer Zitate“ (S. 56).

Strack durfte sich einst gewiß sein, „daß es keinen Gelehrten, auch innerhalb des Judentums gibt“, der nicht aus seinem Buch „lernen oder doch mannigfache Anregung schöpfen kann“ (Vorwort zur 5. Auflage 1921). Dies gilt uneingeschränkt auch für die jetzt vorgelegte Neubearbeitung des bewährten Werkes, die wir G. Stemberger zu verdanken haben. R. Bohlen, Trier

STEMBERGER, Günter: Der Talmud. Einführung – Texte – Erläuterungen. München: Verlag C. H. Beck. 1982. 324 Seiten. Leinen. 45,- DM.

Zu Recht davon überzeugt, daß der Talmud „für den flüchtigen Leser ungeeignet ist“ (S. 70), vielmehr mit Sachkenntnis und Ausdauer erarbeitet werden muß, hat Stemberger eine neue Einführung in die „im Aufbau an der Mischna orientierte Nationalbibliothek des babylonischen Judentums“ (S. 46) geschaffen.

Der modernen, durch Zacharias Frankel (1801–1875) begründeten rabbinischen Einleitungswissenschaft verpflichtet, wird ein sicher orientierender Kompaß für das – wie der Jude sagt – „Meer des Talmuds“ geboten; er weist – um im Bild zu bleiben – angesichts sprachlicher und sachlicher Untiefen sowie textkritischer und literaturgeschichtlicher Klippen verläßlich die Richtung.

Deutschsprachige Erstinformationen und wissenschaftliche Einführungen in den Talmud stehen nicht gerade in großer Zahl zur Verfügung: So liegt erst jetzt, 60 Jahre nach Erscheinen der 5. Auflage von Stracks bewährter „Einleitung in Talmud und Midrasch“ eine längst überfällige Neubearbeitung – ebenfalls aus der Feder Stembergers – vor. In diesem Zusammenhang sei auch an das 1963 in Frankfurt wiederaufgelegte Büchlein des verdienten Talmudgelehrten E. L. Berkovits „Was ist der Talmud“ erinnert; es war 1938 mit der gesamten Auflage verbrannt worden.

Der Schwerpunkt des hier anzuzeigenden Werkes liegt auf der kommentierenden Darbietung ausgewählter talmudischer Texte. Diese werden jedoch nicht im Stile einer thematisch geordneten Anthologie dargeboten, sondern als eine Präsentation und Erschließung der verschiedenen literarischen Gattungen. Dabei werden auch die oftmals als spröde empfundenen halakhischen Stoffe nicht ausgespart, obgleich diese hinsichtlich ihrer literarischen Formen bisher nur unzureichend bearbeitet sind. Bedenkt man, daß die vorliegende Auswahl etwa zwei Prozent der Textmenge des babylonischen Talmuds bietet, dessen deutsche Gesamtübersetzung bei L. Goldschmidt etwa 9000 Seiten umfaßt, so verdient allein die Entscheidung für die ausgewählten Texte Respekt, zumal sie auch den Nichtfachmann ansprechen sollen. Die halakhische Abteilung bringt Regeln zur Festlegung der Halakha, Bibelauslegung, Taqqanot, Beispielerzählungen und Präzedenzfälle, kasuistisches Recht, Urkundenwesen und Wissenschaft im Dienst der Halakha. Aus dem haggadischen Bereich werden vorgestellt: historische und biographische Erzählungen, Heiligenlegenden und Wundererzählungen, Fabelgeschichten, Dialog und Polemik mit Nichtjuden, Gleichnisse, Weisheitstexte, eine Apokalypse, ein Traktat, Totenklagen, Gebete, Predigt und haggadische Bibelauslegung. Die Textauswahl wird beschlossen durch Übersetzung und Kommentar zu Jebamot 61b – 64a als Beispiel einer geschlossenen, Haggada und Halakha umfassenden Texteinheit.

Dem eigentlichen Textcorpus geht eine geraffte, auf Allgemeinverständlichkeit bedachte und auf Literaturhinweise verzichtende Einführung zu Entstehung, Wesen und Inhalt des Talmud voraus (S. 9 – 69). Der den Band abrundende dritte Teil beleuchtet die Wirkungsgeschichte des in der Folgezeit äußerst einflußreichen Werkes bis in die Neuzeit. Ein Glossar (S. 6), mehrere Stellenregister (zu Bibel, babylonischen Talmud und zu anderen Rabbinica), ein Sachregister sowie ein Verzeichnis ausgewählter Rabbinennamen (S. 317 – 324) erleichtern die gezielte Erschließung des hilfreichen Arbeitsbuches.

R. Bohlen, Trier

STEMBERGER, Günter: Epochen der jüdischen Literatur. An ausgewählten Texten erläutert. Beck'sche Schwarze Reihe, Band 249. München: Verlag C. H. Beck. 1982. 176 Seiten. Broschiert. 19,80 DM.

Im Rahmen eines Südwestfunk-Schwerpunktprogramms „Begegnungen mit dem Judentum“ hatte G. STEMBERGER die Aufgabe übernommen, Aspekte der jüdischen Literatur von deren Anfängen bis um 1800 an ausgewählten Beispielen zu erläutern. Das Manuskript der zehn Beiträge, die von Dezember 1980 bis April 1981 ausgestrahlt wurden, liegt nun – durch zwei Zeittafeln und Quellennachweise (S. 171 – 176) ergänzt – als Band 249 der Beck'schen Schwarzen Reihe vor. Die durch die beschränkte Sendezeit mitbedingte Auswahl der behandelten Literatur sowie deren Aufbereitung für den Hörfunk stützen das Ziel des Autors, ein erstes Interesse für das vielfältige jüdische Schrifttum zu wecken.

In chronologischer Folge reihen sich Texte verschiedener Epochen und Gattungen, jeweils durch eine situative Interpretation erhellt und geortet. Vorgestellt werden: die hebräische Bibel (trotz der gebotenen Kürze und Akzentuierung etwas zu schematisch als „Gründungsdokument des jüdischen Volkes“ präsentiert), die apokalyptische und jüdisch-alexandrinische Literatur sowie in Qumran verfaßte Schriften. Es schließen sich Leseproben aus Talmud und Midraschim an (mit einer gefälligen Auswahl aus den Pirke Rabbi Elieser zur „Bindung des Isaak“), aus der rabbinischen Mystik und der mittelalterlichen Kabbala, gefolgt von der hebräischen Dichtung des Mittelalters und der (west)jüdischen Literatur in Deutschland. Das Schlußkapitel stellt die jüdische Aufklärung in Azaria dei Rossi, Leone da Modena, Uriel da Costa, Spinoza und Moses Mendelssohn vor.

Es ist bedauerlich, daß dieses Taschenbuch, das zu einem ersten „Schnuppern“ anregen will, nicht preiswerter angeboten wird.

R. Bohlen, Trier

KEEL, Othmar / KÜCHLER, Max: Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land. Band II: Der Süden. Zürich – Einsiedeln – Köln: Benziger Verlag; Göttingen: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 1982. 997 Seiten, 645 Abbildungen. Geb. 98,- DM (Fortsetzungspreis: 88,- DM).

Mit dem hier anzuzeigenden erstveröffentlichten Band II hat ein auf drei Bände angelegter Studienreiseführer zum Hl. Land sein Erscheinen begonnen. Dieser Band stellt die Orte und Landschaften vor, die in dem durch Mittelmeer und syro-afrikanischen Grabenbruch, durch Hermon und Golf von Aqaba umgrenzten Gebiet südlich der Linie Tel Aviv – Jerusalem – Jericho liegen. Die Ortschaften nördlich dieser Linie soll Band III beschreiben, während Band I der Stadt Jerusalem und allgemeinen Informationen (zu Geologie, Klima, Fauna und Flora, Methode der Topographie usw.) gewidmet sein wird. Hinsichtlich des zeitlichen Rahmens stecken im allgemeinen das 12. vorchristliche und das 5. nachchristliche Jahrhundert die Ortsauswahl ab.

Aufbau und Gestaltung des sorgfältig erarbeiteten und vorbildlich ausgestatteten Werkes werden dem gesteckten Ziel gerecht, „das Land der Bibel für ein besseres Verständnis der Bibel, vor allem ihrer geschichtlichen Überlieferungen zu erschließen“ (S. XIII). Insgesamt werden 172 Orte in möglichst konsequentem „Rückgriff auf die literarischen und archäologischen Primärquellen“ vorgestellt und zugleich in 14 Landschaftsbeschreibungen eingebunden, die als geographisch-geischichtliche Skizzen zur Wahrnehmung der charakteristischen Eigenart der jeweiligen Region anleiten wollen.

Die einzelnen Ortsbeschreibungen bedienen sich eines einprägsamen Darstellungsschemas: Der Abschnitt „Lage“, durch die von M. KÜCHLER gezeichneten Lageskizzen bereichert, sucht den Ort in die Landschaft und das Siedlungsnetz einzugliedern. Um biblische, arabische und neuhebräische Ortsbezeichnungen zu sichten und zu klären, folgen die Hinweise „Name“. Die Ausführungen zur „Geschichte“ gewinnen Profil durch die Abbildungen von Kleinfunden, die meist von Hildi KEEL – LEU gestaltet sind. Der Abschnitt „Besichtigung“, der mit der Aufzählung der vorhandenen archäologischen Schichten die Brücke zur dargelegten Ortsgeschichte schlägt, wird von dem Bemühen geleitet, die vor Ort sichtbaren Überreste verstehbar zu machen. Die von M. Küchler zu diesem Zweck bearbeiteten Ausgrabungspläne leisten dabei hervorragende Dienste.

Die Verfasser und Mitarbeiter dieses an Auskünften überreichen Werkes sind zu ihrer Leistung zu beglückwünschen. Ihr Handbuch bietet nicht nur dem Leiter von Heilig-Land-Reisen das notwendige und oftmals nur mühsam aufzulesende Wissen. Es ermutigt zugleich zu solchen Pilgerfahrten, welche die biblischen Stätten unter möglichst umfassenden Aspekten erhellen und verstehen lehren. Das Buch ist ein überzeugendes Plädoyer für ein „sachbezogenes“, biblisch orientiertes Pilgern im Heiligen Land.

R. Bohlen, Trier

LIMBECK, Meinrad (Hrsg.): Redaktion und Theologie des Passionsberichtes nach den Synoptikern (Wege der Forschung Bd. 481). Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft): 1981. VIII. 428 Seiten. Gzln. Ladenpreis 91,- DM, für Mitglieder 56,- DM.

Anhand von vierzehn wichtigen Arbeiten wird in dem vorliegenden Band der Weg aufgezeigt, den die neutestamentliche Forschung bei der Auslegung der synoptischen Passionsberichte seit 1918 zurückgelegt hat. Den Beginn der traditionsgeschichtlichen Methode dokumentieren die drei Beiträge von K. L. Schmidt (Die literarische Eigenart der Leidensgeschichte Jesu, 1918), R. Bultmann (Die Geschichte der synoptischen Tradition, 1931) und M. Dibelius (Das historische Problem der Leidensgeschichte, 1931). Der neueste Stand der Forschung schlägt sich nieder in den Arbeiten von K. Schubert (Kritik der Bibelkritik. Dargestellt anhand des Markusberichtes vom Verhör Jesu vor dem Synhedrion, 1972), R. Pesch (Die Überlieferung der Passion Jesu, 1974) und H. Klein (Die lukanisch-johanneische Passionstradition, 1976).

Eine Übersicht über die Gesamtproblematik gibt der Herausgeber M. Limbeck in seiner vorzüglichen, knappen Einleitung. Dort sind auch die Ergebnisse eines langen und gewundenen „Weges der Forschung“ in wünschenswerter Deutlichkeit formuliert: „1. Nur noch Akzentverschiebungen, kaum noch grundlegende Neuansätze dürften bei der *theologischen* Interpretation der synoptischen Passionsberichte zu erwarten sein. 2. Die im Augenblick noch offenen *historischen* Fragen hinsichtlich des letzten Mahles und des Prozesses Jesu werden – falls kein

neues Material entdeckt wird – wohl auch in Zukunft nicht eindeutig beantwortbar sein“ (S. 14 f.).

Lohnende Möglichkeiten einer sinnvollen Weiterbeschäftigung mit den synoptischen Passionsberichten sieht Limbeck dagegen in einer Erhellung ihres Zusammenhanges mit jüdischen und heidnischen Leid-Erfahrungen und -Bewältigungen sowie in ihrer Verwertbarkeit als „Modelle für ein positives *menschliches* (!) Verhalten“ in von Leid und Unrecht bestimmten Situationen – wovon das erstere in den Bereich der Religionsgeschichte, das letztere in den der Ethik fällt. Dem Rezensenten legt dies die – keineswegs kritisch oder polemisch gemeinte – Frage nahe: Was bleibt dann für die und was wird aus der Theologie?

Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet ist der vorliegende Sammelband dann auch ein Dokument für den langen Weg, der die heutige Bibelwissenschaft von der *scientia interpretandi sacram scripturam* (des Mittelalters und der Reformation) trennt, welche in der denkenden und meditierenden Bewältigung der Passion Jesu eine *unendliche* Aufgabe erblickte.

Die abgedruckten, sorgfältig ausgewählten Arbeiten, vor allem aber auch das sie ergänzende Literaturverzeichnis zu dem Komplex „Passionsberichte“, handlich und mit großer editorischer Sorgfalt zwischen zwei Buchdeckeln versammelt, machen den Wert des vorliegenden Bandes aus, dessen Erscheinen wir dankbar begrüßen.

H. Feld, Tübingen

SCHELKLE, Karl Hermann: Paulus (Erträge der Forschung Bd. 152). Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft): 1981. XVIII. 261 Seiten. Kart. Ladenpreis 59,- DM, für Mitglieder 35,- DM.

Dem Zweck der Reihe „Erträge der Forschung“ entsprechend gibt der bekannte Tübinger Neutestamentler eine knappe und informative Übersicht über die Forschungsergebnisse zu Paulus und seinem Werk in den vergangenen dreißig Jahren. Dabei ist nicht nur ein für den Fachexegeten wertvoller Forschungsbericht entstanden, sondern eine auch literarisch beachtliche und qualitätsvolle Biographie, die geeignet ist, einem breiteren Leserkreis die komplexe Gestalt des Paulus näherzubringen. Der Verfasser würdigt Paulus als eine der bedeutendsten Persönlichkeiten der christlichen Kultur- und Religionsgeschichte, deren Denken das Christentum an seinem Ursprung und bis auf den heutigen Tag geprägt hat.

Die vier Kapitel des Buches behandeln im einzelnen: die literarischen Quellen über Paulus (1), Leben und Werk (2), die literaturgeschichtlichen Probleme der einzelnen Briefe (3), schließlich die Theologie des Völkerapostels (4). Ein besonderes Gewicht kommt dem dritten Kapitel zu, in dem die literarkritischen Fragen des gesamten Corpus Paulinum behandelt werden. Der Verfasser referiert die wichtigsten Forschungsergebnisse und formuliert, im Falle kontroverser Positionen, mit der ihm eigenen Zurückhaltung seine eigene Meinung. Eine gute und übersichtliche Einführung in die paulinische Theologie und den Stand der Forschung zugleich bietet das vierte Kapitel, weshalb das Buch vor allem den Studierenden der Theologie und den Religionslehrern als brauchbares Informations- und Arbeitsinstrument empfohlen werden kann. Der in Unterricht und Seelsorge Arbeitende wird es vor allem schätzen, daß hier aus der nur noch dem Fachgelehrten überschaubaren Flut der Literatur mit kenntnisreichem Blick eine brauchbare Auswahl getroffen wurde.

H. Feld, Tübingen

ECK, Johannes: De sacrificio missae libri tres (1526). Herausgegeben von Erwin Iserloh, Vinzenz Pfñür, Peter Fabisch. Corpus Catholicorum Band 36. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. 1982. XXXIV und 206 Seiten. 22 Abbildungen auf Tafeln. Kart. 85,- DM.

Nachdem als Band 34 und 35 des Corpus Catholicorum Ecks berühmtes Enchiridion erschien (vgl. dazu TThZ 90 [1981] 240), liegt nun seine Monographie über das Meßopfer vor. Sie ist König Sigismund I. von Polen gewidmet. Sie umfaßt drei Bücher. Im ersten Buch wird die katholische Lehre aus der Schrift, vornehmlich aus dem AT, belegt. Im zweiten Buch wird der Traditionsbeweis geführt. Im dritten Buch werden die Haupteinwände der Gegner behandelt. Es zeigt sich, daß der angesehene katholische Kontroverstheologe auf zentrale Einwände der Reformatoren keine hinreichende Antwort zu geben vermochte. Man muß dabei bedenken, „daß es eine Theologie der

Messe als Opfer trotz der ausgewucherten Praxis des Meßkultes damals nicht gab. Seit dem Hochmittelalter war die Theologie bezüglich der Eucharistie ausschließlich mit der Realgegenwart bzw. der Transsubstantiation und den damit verbundenen philosophischen Fragen beschäftigt. Für die Herausforderung durch die Reformatoren war die Theologie exegetisch, liturgiegeschichtlich und spekulativ nicht vorbereitet“ (XXVIII).
H. Schützeichel, Trier

GANOCZY, Alexandre/SCHELD, Stefan: Herrschaft – Tugend – Vorsehung. Hermeneutische Deutung und Veröffentlichung handschriftlicher Annotationen Calvins zu sieben Senecatragedien und der Pharsalia Lucans (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz Band 105. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, hrsg. von P. Manns). Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. 1982. 151 Seiten. Kart.

Die Bibliothèque Publique et Universitaire de Genève besitzt ein Buch mit einer Ausgabe von sieben Senecatragedien (gedruckt 1541) und einer Ausgabe der Pharsalia Lucans (gedruckt 1533). Darin finden sich annähernd 300 handschriftliche Annotationen in Form von Unterstreichungen, Randstrichen, Randbemerkungen und Textkorrekturen. Sie stammen von Calvin und entstanden um 1546. Sie verraten ein besonderes Interesse an den Themen Tyrannei und wahrer Herrscher, Tugend, Todesbewältigung sowie Götter und Religion. Sie haben einen Bezug zu Leben und Werk Calvins in der Zeit von 1544 bis 1547. In den Publikationen dieser Jahre zeigt sich der spätstoische Einfluß bei der Charakterisierung der Herrschaft des Papstes als Tyrannei, bei den am meisten angesprochenen sittlichen Werten (stoisches Ethos), bei den Aussagen über Tod und Martyrium und bei den Darlegungen zu Vorsehung und Vorherbestimmung. Die Art, wie Calvin die Stoa für seine Zeit rezipiert, hat bei aller Stärke ihre Grenzen, worauf die Vf. mit folgenden Fragen hinweisen: „Ist der Papst mit seinem universalen geistlichen und weltlichen Machtanspruch wirklich ein Tyrann wie Caligula, Nero und Domitian? Ist es für Christen des 16. Jahrhunderts empfehlenswert, sich wie Cato, Seneca oder Lucan zu verhalten? Sind stoische Todesdarstellungen von Bedeutung für einen Christen, der vor dem Martyrium steht? Kann der stoische Begriff des Fatums in irgendeiner Form in Beziehung gebracht werden zum biblischen Verständnis der Vorsehung Gottes?“ (53).

Die vorgestellten Annotationen erweitern den Quellenfundus, der über die Stoarezepktion des Genfer Reformators Auskunft gibt, und steht deshalb im Zusammenhang mit der Edition von Calvins Kommentar zu Senecas „De clementia“ von 1532 (vgl. L. F. Battles/A. M. Hugo: Calvin's Commentary on Seneca's De clementia. With Introduction, Translation and Notes. Leiden 1969).
H. Schützeichel, Trier

BISER, Eugen: Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums. Salzburg: Otto Müller Verlag. 1982. 131 Seiten. Kart. 19,80 DM.

Die vorliegende Studie geht auf eine Nietzsche-Tagung im Bildungshaus Schloß Puchberg (Oberösterreich) zurück. Sie gliedert sich in sechs Kapitel: Lebensbild, Christentumskritik, Gotteskritik, Christuskritik, Provokation, Selbstanzeige. Ein orientierender Überblick über die Nietzsche-Literatur, ein Namensverzeichnis und Bilddokumente beschließen den Band.

Nach B. war Nietzsche weder der Antichrist noch der heimliche Gottsucher oder gar der Lehrer einer radikalen Nachfolge Christi. Seine Angriffe lassen sich als kritische Anfragen an das Christentum verstehen. Sie betreffen das Kirchen-, Gottes-, Christus- und Menschenbild. Die Christenheit wird sich damit abfinden müssen, „daß ihr das, was ihr nottut, nicht nur in der wohlthuenden Sprache der Zustimmung, sondern auch in der bisweilen lästigen und unbequemen des Widerspruchs zugesprochen wird“ (115). Nietzsche widersprach bisher am leidenschaftlichsten und erwies sich dabei doch als der „Gegensatz eines neinsagenden Geistes“. Bemerkenswerterweise spricht B. von einem „auffälligen Verstummten des Unglaubens während der letzten Jahrzehnte“ (108). – Ein empfehlenswertes Buch!
H. Schützeichel, Trier

FROSSARD, André: „Fürchtet euch nicht!“ Im Gespräch mit Johannes Paul II. München – Zürich – Wien: Verlag Neue Stadt. 1982. 336 Seiten. Geb. 32, – DM.

Der französische Publizist André Frossard, der durch die Bücher „Gott existiert – ich bin ihm begegnet“ sowie „Es gibt eine andere Welt“ bekannt geworden ist, führte mit dem Papst Gespräche über die Person des Hl. Vaters und über den Glauben, die sittliche Ordnung, die Kirche und die Welt. Das alles findet sich in der vorliegenden Veröffentlichung. Es kommt hinzu ein Kapitel über das Attentat am 13. Mai 1981.

Der fundamentaltheologisch Interessierte liest mit Gewinn u. a. den Abschnitt über den Glauben, in dem es um die verstandesgemäße Gotteserkenntnis, den „Tod Gottes“ (und als Folge den „Tod des Menschen“), den Offenbarungsglauben, die Beschreibung des Glaubens in Hebr 11, 1, die Hoffnung, den missionarischen Einsatz des Christen, die Sünde und das Leidproblem geht. Man darf dem Werk eine weite Verbreitung wünschen. H. Schützeichel, Trier

EPISCOPALE MUNUS. Recueil d'études sur le ministère épiscopal offertes en hommage à Son Excellence Mgr J. Gijsen. Avec une préface de Son Éminence le Cardinal Joseph Ratzinger. Ouvrage publié sous la direction de Philippe Delhaye et Léon Elders s. v. d. Assen: Van Gorcum. 1982. XXII + 472 Seiten.

J. Gijsen, der Bischof von Roermond, der 1963 in Bonn bei Hubert Jedin promovierte und dessen Ernennung 1972 manche Kritik auslöste, konnte sein zehnjähriges Bischofsjubiläum begehen. Aus diesem Anlaß erhielt er die hier vorzustellende Festschrift, die viele prominente Autoren, darunter vier Kardinäle, aufzuweisen hat.

Kardinal Ratzinger (Rom) lieferte ein Geleitwort. André Feuillet (Paris) befaßt sich mit dem Bischof als Aufseher und Hirten und mit Christus als Hirten und Hohenpriester des Neuen Bundes. Brunero Gherardini (Rom) schreibt über den Bischof als Lehrer und Verteidiger des Glaubens. Klaus M. Becker (Köln) verfaßte den Beitrag: Das Sacerdotium Episcopii nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Leo Scheffczyk (München) erörtert das Thema: Die Kollegialität der Bischöfe unter theologischem und pastoralpraktischem Aspekt. Philippe Delhaye (Louvain-la-Neuve) widmet sich der Bischofssynode. André Rose (Namur) beschäftigt sich mit dem Bischof nach dem Pontificale Romanum von 1968. Kardinal Gonzáles Martín (Toledo) macht Ausführungen über den Bischof und seine Priester. Bischof Simonis (Rotterdam) betrachtet den Bischof als Hirten. Erzbischof Ryan (Dublin) behandelt die Verwaltung der Diözese. Alvaro Del Portillo (Rom), der Leiter des Opus Dei, legt Gedanken vor über den Diözesanbischof und die Berufung der Laien. Bischof Capmany (Spanien) zeigt die Verantwortung des Bischofs für die Evangelisation der Welt. Johannes Stöhr (Bamberg) wählte sich das Thema: Der Bischof und die Gottesmutter. Manuel Guerra Gómez (Burgos) untersucht den Primat des Papstes im Verhältnis zu den Bischöfen in den ersten drei Jahrhunderten. Domingo Ramos-Lissón (Navarra) beleuchtet das „pastorale munus“ bei Cyprian, Ambrosius und Augustinus. A. H. Maltha OP spürt dem nach, was Thomas von Aquin über die Heiligkeit und Macht des Bischofs dargelegt hat. Erwin Iserloh (Münster) analysiert die Aussagen der Confessio Augustana über das Bischofsamt. A. J. Boekraad MHM (Maastricht) zeichnet Newmans Vision vom Episkopat. Kardinal Garrone (Rom) spricht über den Bischof und seine künftigen Priester. Kardinal Höffner (Köln) äußert sich zur Sorge des Bischofs für die soziale Ordnung. J. Ambaum (Rolduc – Kerkrade) kennzeichnet den Bischof als Beschützer der Armen. A. F. Utz OP (Fribourg-Pensier) richtet sein Augenmerk auf die politische Tätigkeit des Bischofs. Leo J. Elders SVD (Rolduc – Kerkrade) macht sich Gedanken über die Aufgabe des Bischofs auf den Gebieten der Erziehung, der Künste und der Wissenschaften. J. F. Lescauwet MSC (Leuven) geht es um die „ecclesia cathedralis“ mit der bischöflichen cathedra. Frits van der Meer (Lent) erläutert Bischofsbilder des christlichen Altertums. Ein Namens- und ein Sachregister beschließen den Band. H. Schützeichel, Trier

PFEIFFER, Helmut: Offenbarung und Offenbarungswahrheit. Eine Untersuchung zur Verhältnisbestimmung von personal-dialogischer Offenbarung Gottes und objektiver Satzwahrheit (Trierer Theologische Studien, Band 40). Trier: Paulinus-Verlag. 1982. 275 Seiten. Kart. 45,- DM.

Pfeiffer veröffentlichte seine Bonner Habilitationsschrift in zwei gesonderten Bänden. Im ersten Band, der in der Reihe der Europäischen Hochschulschriften erschien (Gott offenbart sich. Frankfurt – Bern 1982), verfolgt er das Reifen und Entstehen des Offenbarungsverständnisses in den beiden Vatikanischen Konzilien. In dem hier vorliegenden anderen Band versucht er die Frage zu klären, „ob überhaupt und inwiefern die göttliche Offenbarung auch sich in Offenbarungswahrheiten bzw. -wahrheit artikulieren kann“ (S. 19). In einem ersten Teil untersucht er philosophisch, was Wahrheit und wahre Erkenntnis heißt. Er diskutiert zunächst die Wahrheits-theorien der Gegenwart, behandelt dann den biblischen Wahrheitsbegriff, stellt danach die Wahrheitsphilosophie des Thomas von Aquin dar und befaßt sich schließlich mit dem Personalismus. Das entscheidende Ergebnis ist die wesentlich von Thomas geprägte Adäquationstheorie, die besagt: Zur Wahrheit gehören untrennbar Übereinstimmung (d. h. der meinende Bezug zum Seienden im Sinne des Erreichens) und letzte Gewißheit. Es könnte befremdlich erscheinen, daß in einem philosophischen Abschnitt das biblische Wahrheitsverständnis erörtert wird. Aber es geht Vf. um den Versuch, auch in der Hl. Schrift die Möglichkeit zu entdecken, Wahrheit als Übereinstimmung zu verstehen. Nach Aristoteles bewegt der unbewegte Beweger die Welt nicht wie das Liebende den Geliebten (so S. 152), sondern umgekehrt, wie das Geliebte das Liebende.

Der zweite Teil trägt die Überschrift: Offenbarung, Offenbarungswahrheit und Geschichte. Vf. nimmt zuerst begriffliche Klärungen vor. Dann wendet er die Adäquationstheorie der Wahrheit an, indem er folgende Themen ins Auge faßt: Wahrheit und Sätze, Satzwahrheit und Geschichte, Geschichte und Heilsgeschichte, Wahrheit und Objektivität. Endlich faßt er zusammen. Herauszuheben ist: Die Bestimmungsformen der Offenbarung sind Personalität (Selbstmitteilung Gottes) und Objektivität (objektive, satzhafte, mitteilbare Wahrheiten). „Sie sind zwei Brennpunkte einer Ellipse. Der eine, die Objektivität, bewahrt den anderen, die Personalität, davor, substanzlose Begegnung im aktualistischen Sinn zu werden, der Brennpunkt der Personalität bewahrt die Offenbarung davor, als bloß starre Objektivität begriffen zu werden. In der objektiven Aussage kommt eine Distanz zum Ausdruck, auf die nicht verzichtet werden kann. Personalität steht in der Gefahr, die Beziehung zwischen Mensch und Gott, die durch Gottes Selbstmitteilung in der Offenbarung zustande kommt, zu einer bloßen innigen Beziehung werden zu lassen, während die Objektivität davor bewahrt, den Unterschied zwischen dem sich offenbarenden Gott und dem die Offenbarung annehmenden Menschen aufzugeben“ (S. 238/239). Die gleiche Offenbarung läßt sich betrachten als transzendente Wirklichkeit (Personalität) und als irdisch-raumzeitliche Realität (Objektivität). „Der unterschiedliche Gebrauch von Realität und Wirklichkeit ist inspiriert von einer Wortwahl K. Jaspers', der das Wort Realität nie auf die Transzendenz angewandt hat“ (S. 239).

Mit seiner Entwicklung der Adäquationstheorie und mit seinem Beharren auf objektiven Offenbarungswahrheiten hat der begabte Vf. sowohl der Metaphysik der Wahrheit und Erkenntnis als auch der fundamentaltheologischen Besinnung auf die göttliche Offenbarung einen wertvollen Dienst geleistet. H. Schützeichel, Trier

BRANDMÜLLER, Walter: Galilei und die Kirche oder das Recht auf Irrtum. Verlag Friedrich Pustet: Regensburg. 1982. 175 Seiten mit zahlreichen Abbildungen und Bildern. 24,80 DM.

W. Brandmüller setzt sich in diesem Werk mit der Person und den Ansichten des italienischen Forschers Galileo Galilei (1564 – 1642) auseinander, der durch seine Untersuchungen des Sternenhimmels und seine Aussagen über den Mittelpunkt der Welt ein Einschreiten des Hl. Offiziums in die Wege leitete. Das Urteil gegen Galilei hat für viele Menschen ein Trauma bezüglich der guten Beziehungen von Naturwissenschaft und Kirche bewirkt. Gefördert wurde dies durch die dichterische Verarbeitung des historischen Stoffes, die dann aber wesentlich die Diskussion bestimmt hat und nicht, wie man annehmen dürfte, die Fakten.

Es ist das Verdienst Brandmüllers, hier mit seinem Werk neue Akzente gesetzt zu haben. Schon in seinem Heft „Der Fall Galilei – Wirklichkeit und Legende – Hintergründe und Folgen“, Karlsruhe 1970, hatte der Autor auf die Diskrepanz zwischen populärwissenschaftlicher Sicht des Falles Galilei und wissenschaftlicher Verarbeitung der historischen Fakten hingewiesen. In seinem neuen Werk kann Brandmüller seine Sicht, die sich mit der historischen Wirklichkeit deckt, umfassend begründen. So ist das Buch ein selten aktuelles Werk, ein gültiges Muster für eine Kirchengeschichtsschreibung, die mit Recht einen Platz im Rahmen der theologischen Wissenschaften beansprucht. Hier wird Kirchengeschichte exakt dargestellt, aber die Frage nach Ursachen und Folgen (bis heute) wird nicht ausgeklammert.

Das Buch weist nach, daß sowohl die Kurie als auch Galilei geirrt haben: „So ergibt sich das Paradox, daß Galilei in der Naturwissenschaft und die Kurie in der Theologie geirrt, während die Kurie in der Naturwissenschaft und Galilei in der Bibelerklärung recht behalten hat“ (150/151). Galilei stand nämlich auf dem Standpunkt, man müsse die Hl. Schrift bildlich verstehen, nicht so sehr wörtlich. Er näherte sich der Auffassung Kardinals Baronius, der meinte, die Bibel wolle uns sagen, wie wir auf den Himmel zugehen könnten, nicht wie es am Himmel zugehe. Wenn das Hl. Offizium Galileis Ansicht, die Erde umkreise die Sonne, als im Widerspruch zur Hl. Schrift stehend bezeichnete, deutete sich in diesem Urteil die grundsätzliche Revidierbarkeit an. Galilei war nicht als Häretiker bezeichnet worden; jeder, der sich mit den theologischen Zensuren befaßt hat, kennt die Unterschiede. So kann Brandmüller gegen manche heutige Theologen, die aus dem Urteil gegen Galilei die Unmöglichkeit der päpstlichen Unfehlbarkeit ableiten möchten, sagen: „Eine solche Entscheidung ist in Sachen Galilei nicht gefallen. Schon deswegen nicht, weil sowohl 1616 als auch 1633 nur Instanzen tätig geworden sind, die zur Ausübung des unfehlbaren Lehramts nicht qualifiziert waren, nämlich Indexkongregation und Inquisition. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß der Papst persönlich mit der Angelegenheit befaßt war. Dem theologisch Informierten war dies damals so klar, wie es heute ist“ (142).

Brandmüller arbeitet überzeugend heraus, daß die Ursache des Konfliktes auch in der streitsüchtigen Person des Galilei zu suchen ist. Der Naturwissenschaftler war ein Meister der beleidigenden Polemik.

Die gesamte neuere Literatur ist verarbeitet und berücksichtigt. Der hohe Wert der Arbeit zeigt sich auch an der Benutzung vatikanischer Akten. So kann Brandmüller wichtige Akten erstmalig veröffentlichen (120/121).

In einem letzten Kapitel „Plädoyer für das Recht auf Irrtum“ (149 – 152) erinnert der Kirchenhistoriker an die Geschichtlichkeit menschlichen Tuns und betont in Anschluß an Joh 16, 12, daß der Geist der Wahrheit seine Kirche stückweise in die volle Erkenntnis einführt. Die Kurie habe auch „Tribut an die Geschichtlichkeit menschlichen Erkennens“ (152) zahlen müssen: „Nur wer sicher ist, für seine Person von solcher Tributpflicht frei zu sein, mag sich zum Richter über sie aufwerfen“ (152).

J. Overath, Bonn

BERGER, Rupert: Ihr seid mit Christus auferweckt. 30 Wortgottesdienste zu Meßfeiern für Verstorbene. München: Don-Bosco-Verlag. 1982. 72 Seiten. Kart. 9,80 DM.

Der als Autor zahlreicher liturgischer Publikationen bestens ausgewiesene und als langjähriger Pfarrer in Bad Tölz mit den Erfordernissen heutiger Gemeindegeseelsorge aus eigener, täglicher Erfahrung vertraute Verf. legt in diesem Bändchen 30 erprobte Modelle für den Wortgottesdienst bei Meßfeiern für Verstorbene vor. Besonders der Großstadtseelsorger, der sich bei den zahlreichen Begräbnissen vor die wahrhaftig nicht leichte Aufgabe gestellt sieht, die christliche Botschaft der Hoffnung immer wieder in je neuer Weise seiner Gemeinde zu verkünden, wird für die hier von einem Experten der Liturgie und der Seelsorge gebotenen Vorlagen dankbar sein. Die Einheiten umfassen jeweils ein ausformuliertes Einführungswort, Kyrie-Rufe, Fürbitten, ein passend ausgewähltes Tagesgebet sowie Hinweise auf geeignete Perikopen- und Präfationstexte. Die Modelle sind mit leichten Anpassungen auch brauchbar für den von einem Diakon geleiteten reinen Wortgottesdienst anläßlich eines Begräbnisses.

A. Heinz, Trier

WEITZMANN, Kurt u. a.: Die Ikonen. Freiburg – Basel – Wien: Verlag Herder, 1982. Ins Deutsche übertragen von Thomas Münster. 420 Seiten, davon 320 Seiten mit 391 Farbbildern. Gebunden. 168,- DM.

Vorliegendes Handbuch der Ikonen – vor allem der Ikonenkunst, dann auch der Ikonentheologie – umfaßt folgende Beiträge: Ursprung und Bedeutung der Ikonen (K. Weitzmann), Die Ikonen Konstantinopels (K. Weitzmann), Die Ikonen Georgiens (G. Alibegashvili u. A. Volskaja), Die Ikonen der Balkanhalbinsel und der griechischen Inseln (Teil I, M. Chatzidakis u. G. Babic), Die Ikonen der Kreuzfahrer (K. Weitzmann), Die russischen Ikonen (M. Alpatov), Die Ikonen der Balkanhalbinsel und der griechischen Inseln (Teil II, G. Babic u. M. Chatzidakis), Die Ikonen der Walachei und der Moldau-Provinz (T. Voinescu), Die theologische und liturgische Bedeutung der Ikonen (W. Nyssen). – Das Werk kann als das neueste wissenschaftliche Grundbuch zum Thema „Ikonen“ angesehen werden. Trotzdem steht es auch dem interessierten Laien „offen“, das heißt, auch der Nichtfachmann vermag aus ihm reichen Nutzen zu ziehen. Ganz entscheidend erscheint auch der Beitrag von Nyssen, der in der Kennzeichnung der Ikonostase sagt: „Für den Gläubigen wird fortan die Ikonostase zum Inbegriff seines Schauens, zur Ahnung der Ewigkeit, zum Anruf der Bereitung auf das jenseitige Ziel. Man kann ohne Übertreibung sagen, daß als der eigentliche Ort jeder Ikone, die bis in die späte russische und balkanische Zeit gemalt wird, die Ikonostase in der Kirche gilt, die Versammlung aller Heiltümer, die das Fenster zur Ewigkeit öffnen. Auch die im Hause aufbewahrte Ikone wird nicht als Kunstwerk denn als in den Alltag hineingeholter Teil der göttlichen Liturgie aufgefaßt, als häusliches Siegel göttlicher Ereignisse, die das Leben des Menschen durchdringen und verwandeln wollen. Das Malen der Ikonen in den vielen Schulen der einzelnen Jahrhunderte wird insgesamt als Dienst an der Verkündigung, als intensive Arbeit am anderen Wort, nämlich am Wort des Bildes, angesehen.“ (S. 415). – Was die Aussagen über die künstlerische Bedeutsamkeit der Ikonen angeht, so möchte ich beispielhaft nur das Phänomen der sog. „Kreuzfahrer-Ikonen“ herausgreifen. Erst seit den Jahren 1956 – 1965, da eine Expedition den Sinai besuchte, entdeckte man im Katharinenkloster über 120 Ikonen, die westlichen Künstlern zuzuschreiben sind. Ihre Bedeutung stellt zusammenfassend Weitzmann so dar: „Was macht diese Kreuzfahrer-Ikonen, die vorwiegend von französischen und italienischen Künstlern während ihres Aufenthaltes im Osten gemalt wurden, so verschieden von der heimischen Produktion dieser Künstler? Der Einfluß der byzantinischen Kunst besonders auf das Italien des 13. Jahrhunderts war von den Kunst Kennern der Renaissance schon festgestellt worden. Sie hatten für die byzantinische Manier in der Malerei des Duecento den Ausdruck maniera greca geprägt. Es muß der längere Aufenthalt abendländischer Künstler im Orient, wo sie von der Fülle einer genuin byzantinischen Kunst umgeben waren, gewesen sein, der einen solch starken Einfluß auf italienische und westliche Künstler im allgemeinen ausübte. Oft ahmten sie ihre byzantinischen Vorbilder so sorgfältig nach, daß ihre Arbeiten vom Modell nicht mehr zu unterscheiden waren, während der byzantinische Einfluß in ihren Heimatländern von den dort gewachsenen Stilen gedämpft wurde. Also spielen die Ikonen der Kreuzfahrer eine Mittlerrolle zwischen der Malerei des Morgen- und Abendlandes“ (S. 207). – Einen kurzen und guten Einblick, wie der Kunsthistoriker die Ikonen sieht, bieten die Worte Weitzmanns am Ende des Vorwortes über „Ursprung und Bedeutung der Ikonen“: „Weit länger als ein Jahrtausend stand die Ikone im Mittelpunkt des Lebens der orthodoxen Gläubigen, und ihre allgemeine Anerkennung beruhte auf dem Geschick der Künstler, Tradition und Neuerung zu verbinden. Die Themen wurden entweder von der Kirche vorgeschrieben oder aus dem Volksglauben entwickelt. Darum blieben sie für die Massen jederzeit verständlich. Außerdem blieb immer ein ausreichendes Maß an künstlerischer Freiheit gewahrt, nicht so sehr zur Entwicklung eines persönlichen Stils – obwohl die individuelle Note keineswegs fehlt –, sondern eines Stils, der durch die Struktur der Gesellschaft und der Bevölkerungsschichten, die Ikonen in Auftrag gaben, bedingt war. Während höfische Kreise einen klassisch getönten Stil bevorzugten, entwickelte sich in mönchischer Umgebung ein eher asketischer Stil. Weiter verfügen die Ikonen über ästhetische Werte, die in ihrer harmonischen Zeichnung und in genau berechneten Farbwerten zum Ausdruck kommen. Auf diesen Werten beruht die große Beliebtheit, deren sich die Ikonen noch heute in aller Welt erfreuen.“ (S. 10).

E. Sauser, Trier

VAN DER MEER, Frits: Die Ursprünge christlicher Kunst (Übersetzung aus dem Niederländischen von Frans Stoks). Freiburg – Basel – Wien: Verlag Herder. 1982. 222 Seiten. Zahlreiche Schwarzweißabb. und Farbr.

Das Werk, das originell und eigenwillig gestaltet erscheint, befaßt sich im Grunde vorab mit einer Frage, nämlich der nach der „Christlichen Ursprünglichkeit“ in der frühen christlichen Kunst. Der Verf. kommt zum Ergebnis: „Die Ursprünglichkeit der frühchristlichen Denkmäler glänzt weniger stark an der Oberfläche, als wir es erwarten. Sie besteht weder im Schaffen archaischer oder gar neuer Darstellungsformen noch im Einführen neuer Genres, noch in einer plötzlichen Hinwendung zu zeitfremdem Stil . . . Sie ist etwas vom Christentum selbst. Weder entsagt sie der Welt, noch schafft sie eine neue Kultur: Letztere aber durchdringt sie mit neuem Geist. Sie erscheint dort, wo das Bewußtsein von Gottes Heilsplan, das Wissen um Christus, die Ehrfurcht vor dem Menschen in seinem Wert als Gotteskind sichtbar werden . . . Hie und da besteht ein etwas krampfhaftes Verlangen nach einem neuen christlichen Stil in den Künsten wie im Leben. Man möchte ihn schmieden, sofort, in schroffstem Gegensatz zu allem Übrigen: Einige möchten ihn an nur eine Form der Zivilisation binden. Die Alten können uns lehren, an was wir uns nicht und an was wir uns wohl versuchen sollten. Ihre schweigenden Denkmäler sagen: Verbinde die christliche Idee getrost mit jedem Zeitmotiv, woher es auch rühren mag, und du wirst sehen, sie sichtet und wirkt und macht Totes lebendig. Nichts macht sie so originell wie jener Mangel an Originalität, der alles unbefangen gebraucht. Jene alten Meister nehmen die Arglosigkeit der mittelalterlichen Menschen vorweg, die immer, wenn sie ihre herrlichsten Trouvaillen fanden, etwas zu kopieren glaubten. Sie hatten Präferenzen, keine Vorurteile. Sahen sie etwas ihnen Zusagendes, dann galt ‚cum talis sis, utinam noster esses‘ – ‚siehst du so aus?, so gehöre auch du zu uns‘. Sie verwendeten alte Kontraposte neben der modernen Frontalität, ohne Theorie liefen sie vom Stampfbeton der Apsiskalotten zu den Backsteinwänden des Lichtgadens, sie liebten Schmuck, suchten das Schöne gewiß nicht in gewolltem Primitivismus (wie heute), vielmehr in einem großzügigen Klassizismus, der einem natürlichen Sinn für Harmonie gleichkommt. Ihre Verfahrensweise fasziniert uns mehr als die der Handwerker späterer Epochen: Dinge sind am deutlichsten, wenn sie anfangen, Wasser ist am klarsten nahe der Quelle. Was wunder, daß wir die Kühle spüren? Freilich, sie brauchten sich nicht an tausend Kathedralen und zweitausend Abteien erinnern. Aber lebten sie in einer weniger abgelebten, weniger vollgebauten, weniger morschen und müden Welt als wir? Jene unbekannten Handwerker (und ihre gelehrten Auftraggeber) nehmen die Bekümmernis über eine allzu reiche Tradition weg. Auch sie waren auf eine neutrale, unentbehrliche, oft ihnen feindliche Zivilisation angewiesen und sahen überlegen darüber hinweg und liebten sie ganz natürlich mit einer Art höherer Bekümmernis. Sie bedienten sich ihrer in behutsamer Auswahl, weiter aber unbefangen, weil innerlich schon von ihr befreit. Sie lebten in einer Welt wie der unsrigen, kleiner zwar, aber genauso spät und überreich, voller Ungeheuerlichkeiten und von einer gleichartigen, unsicheren, herben Religiosität durchtränkt, sie hatten ungefähr unseren Geschmack: Sinn für verfeinerte Schlichtheit und einen leisen Hang zum Kostbaren und Exotischen – aber inmitten ihrer versinkenden Welt hinterließen sie uns Denkmäler, welche heute noch von der Herrlichkeit zeugen, die seit Ostermorgen für nachdenkliche Geister eine neue Schöpfung ahnen läßt“ (S. 222). – Die einzelnen Abschnitte tragen die eigenartigen, zur Aufmerksamkeit reizenden Namen: Das zeitbezogene Gewand (Die Art des Kunstgewerbes; Bewußte Verleugnung; Unbewußte Kontinuität; Die Krise des Kunsthandwerkes), Der neue Mensch (Die Verschiebung der Aufmerksamkeit; Die neue Baukunst – Aula Dei), Der Lebensquell; Das monumentale Schema; Das repräsentative Bild Christi; Die Heilsgeschichte; Der neue Mensch und der christliche Expressionismus; Die Märtyrer und die Neue Drastik; Die Mutter des Herrn; Die neue Symbolik; Die neue Sicht; Epilog – Christliche Ursprünglichkeit.

E. Sauser, Trier

LANCZKOWSKI, Günter: Die Heilige Reise – Auf den Wegen von Göttern und Menschen. Freiburg – Basel – Wien: Verlag Herder. 1982. 256 Seiten. Geb. 29,80 DM.

Diese hochinteressante Arbeit ist inspiriert von einer religionsphänomenologischen Absicht: „Es sollen, jeweils mit überzeugenden Belegen, die verschiedenen Typen der heiligen Reise herausgestellt werden“ (S. 10). Folgende Themen werden vorgestellt: Reisende Götter; Götter und Menschen reisen gemeinsam; Schutzmächte und Widersacher der Reise; Auf der Suche nach dem Heil; Der Weg der Stifter; Asketische Heimatlosigkeit; Die Missionsreise; Entdeckungsreisen;

Kultisch motivierte Reisen; Religionspolitische Reisen; Die Wallfahrt; Die religiöse Wertung der Reise; Die Entrückung; Die Jenseitsreise der Seele; Reise als Metapher. Daran schließen sich Anmerkungen, Namens-, Sach- und geographisches Register. – Die Angaben sind knapp und sehr übersichtlich gestaltet – ohne viel „Wenn und Aber“, so daß auch der Laie sich leicht, schnell und solid zurechtfindet. – Als Beispiel sei genannt die Gegenüberstellung von Jerusalem und Rom im Kapitel über „Wallfahrt“. Hier steht: „Die Wallfahrt nach Rom unterschied sich von derjenigen nach Jerusalem hinsichtlich der grundlegenden Momente für den Heiligscharakter des Zielortes. Waren dies für Palästina und insbesondere für Jerusalem die in den Evangelien überlieferten Ereignisse, so für Rom zunächst die große Zahl der Blutzugehörigen des christlichen Glaubens, der Märtyrer, und dann die Cathedra Petri, das Papsttum, das die Ewige Stadt, die *roma aeterna*, zur Hüterin der reinen Lehre werden ließ. Daran heftete sich . . . die Idee einer heiligen Weltstadt des ewigen Friedens innerhalb der kämpfenden Menschheit, eines allgemeinen Asyls der Bildung, des Rechts und der Versöhnung“ (S. 130). – Der Verf. legt dann weiter dar: „Und damit stand im engen Zusammenhang der das ganze Mittelalter bewegende Gedanke der *Renovatio imperii Romanorum*, einer Erneuerung des römischen Weltreiches als eines Idealzustandes. Wenn man darin zu Recht ein religionspolitisches Ziel erblickt, so darf nicht außer acht bleiben, daß das ganzheitliche Denken des Mittelalters unter dem dominierenden Einfluß des Sakralen stand. Unter diesem Vorzeichen ist auch ein weiteres Moment zu sehen, nämlich die religionsgeographische Komponente der Romreise, die nur dann als belanglos betrachtet werden kann, wenn man den geistigen Gegebenheiten des natürlichen Raumes – damit aber letztlich auch der Pilgerschaft – geringe Bedeutung beimißt. Es geht hier um das Spannungsfeld zwischen Nord und Süd, das wesentlich emotionale Konsequenzen hatte und deshalb vornehmlich in der Dichtung Ausdruck fand“ (S. 130 ff.). Das Leitmotiv einer solchen Pilgerschaft ist das der Wanderung „aus den Nebeln des Nordens in die Klarheit der in sich geschlossenen mediterranen Welt“ (S. 132). Diese Klarheit erreicht ihren Höhepunkt im *caput mundi*, im Ewigen Rom. – Ganz allgemein unterscheidet der Verf. zwischen „Reise“ und „Wallfahrt“ und resümiert: „Gegenüber religiösen Einstufungen der Reise, die eindeutig sind, ist die Sinnhaftigkeit der Wallfahrt umstritten, und ihre Wertung gehört daher zum religionsinternen Pluralismus. Dies gilt nicht für Religionen, die die Pilgerschaft für unabdingbar heilsnotwendig halten, wohl aber für das Christentum, wie dies der unterschiedliche Charakter der bereits zitierten innerchristlichen Äußerungen zeigt . . . Gegenüber früheren Zeiten, in denen die Reise zum Wallfahrtsort mit ihren physischen Strapazen eine asketische Leistung darstellte, ist dies heute aufgrund der modernen Mittel des Verkehrs weitgehend nicht mehr der Fall. Damit ist das Problem der Bewertung eindeutig auf den Zielort der Wallfahrt gelenkt, auf die Frage nach der besonderen Heiligkeit eines Ortes im natürlichen Raum. Wenn man dieser besonderen Heiligkeit eines bestimmten Ortes, um sie zu bestreiten, die Allgegenwart Gottes entgegensetzt, so verdrängt man den Gedanken der Schöpfung, nach dem diese Erde ungleichmäßig gestaltet wurde. Und wie das Erlebnis der Landschaft und ihrer unterschiedlichen Teile in einem die Profanität übersteigenden und von der physischen Geographie nicht erreichbaren Sinn ästhetisch erfahren werden kann, so kann es auf einer höheren Stufe an Stätten, die durch Offenbarungen gekennzeichnet wurden, einen spezifischen Einfluß ausüben“ (S. 176 f.). – Im Hinblick auf die Reise und ihre höchste Bedeutung weist der Verf. einleitend darauf hin, daß die Reise „transzendiert“ (S. 177) und „zum Sinnbild wird für die Grenzüberschreitung zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Immanenz und Transzendenz. Dies geschieht bei der Entrückung, bei der Jenseitsreise und dem metaphorischen Verständnis der Reise, das die religiöse, auf ein Heilsziel gerichtete Existenzweise des Menschen umschreibt“ (S. 177).

E. Sauser, Trier

HERDER-LEXIKON: Germanische und keltische Mythologie. Freiburg – Basel – Wien: Verlag Herder. 1982. 192 Seiten.

Für den Theologen ist an diesem Lexikon vor allem interessant die Herausstellung des Anliegens, „Beispiele zu bringen, an denen sichtbar wird, daß auch nach der Christianisierung heidnische Elemente nicht abrupt verschwanden, sondern u. U. Teil der bildenden Kunst (vgl. das Kreuz von Gosforth) und erst recht der Dichtung blieben, wenn auch manchmal in christlicher Umdeutung, und zwar als Mittel, dem zeitgenössischen Leser bzw. Hörer das Christentum näherzubringen, indem man z. B. das biblische Geschehen an dessen Vorstellungswelt- und Erlebnisvermögen angeschlossen und in ein germanisches Gewand kleidete. Man denke etwa an Muspilli oder Heliand“ (S. 6 f.).

E. Sauser, Trier

STEFFEN, Uwe: Jona und der Fisch. Der Mythos von Tod und Wiedergeburt. (Reihe: „Symbole“). Stuttgart – Berlin: Kreuz Verlag. 1982. 189 Seiten mit 4 Farb- und mehreren Schwarzweißgrafiken. Kart. 29,80 DM.

Das vielschichtige religionsgeschichtliche Phänomen vom Sein im Wal als einem „uralten Symbol für das Geheimnis des Sterbens und der Wiedergeburt“ (S. 42) wird hier in knapper, auf den neuesten wissenschaftlichen Stand gebrachten Art und Weise vorgestellt. Dabei werden folgende Themen vorgestellt: Das Jona-Motiv in der Deutung der Tiefenpsychologie (Die Jona-Geschichte; Der Jona-Walfisch-Komplex; Außerbiblische Motive der Jona-Geschichte; Jona und Christus; Tiefenpsychologische Deutung des Jona-Motivs in der Kunst; Einordnung des Jona-Motivs in größere Zusammenhänge), Das Jona-Motiv in Riten und Märchen (Wiedergeburtssymbolik; Wiedergeburtssymbolik im Märchen; Gott im Märchen?); Der Mann im Fisch – Der Jona-Roman von Stefan Andres. – Das Buch bietet eine Fülle wichtiger Detail- und Übersichtsinformationen, die zur Weckung und Belebung des Symboldenkens auch unter christlichen Theologen von der allergrößten Bedeutung ist. Die Reihe „Symbole“ dürfte hier nicht nur mit diesem Werk, sondern mit allen Bändchen auch der Zukunft wichtige Dienste tun. – Als Beispiel für diese Bedeutung sei das Zitat aus dem Abschnitt „Jona und Christus“ gebracht: „Auf dem Hintergrund der Jungschen Archetypenlehre wird deutlich, daß die typologische Schriftdeutung keineswegs nur eine oberflächliche intellektuelle Spielerei ist. Ein Mensch beispielsweise, der sich in einer aussichtslosen Situation befindet, begreift die Geschichte von Jona im Bauch des Fisches als symbolischen Ausdruck seiner eigenen archetypischen Situation (Entsprechung). Wenn aber die Jona-Geschichte ihrerseits über sich hinausweist auf das Christusgeschehen als Sinnmitte und letztgültige Erfüllung aller Geschichte (Überbietung), dann wird dadurch auch meine, der des Jona entsprechende Situation in Beziehung gesetzt zu dem die Geschichte transzendierenden Geschehen: zu der (für den Christen letztgültigen) Offenbarung Gottes in Tod und Auferstehung Christi . . . Die Taufe des Christen hat ihr Urbild in der Taufe Christi. Beide sind nach Auffassung der Kirchenväter vom Archetyp der Nachtmeerfahrt geprägt, bei welcher der Held wie die Sonne in die Tiefe des nächtlichen Meeres eintaucht, um aus ihrem Schoß wiedergeboren zu werden . . . Wie Jona ins Wasser, in die Tiefe (Jona 2, 4) geworfen und vom Rachen des Todes verschlungen wurde, so wird der Täufling in das verschlingende Todeswasser getaucht und muß sterben. Und wie Jona von Gott aus dem Grab heraufgeführt (Jona 2, 7b) wurde, so wird der Getaufte aus der Taufe gehoben zu einem neuen Leben“ (S. 65). – Das Buch schließt mit den vielsagenden Worten: „Die Jona-Geschichte ist unerschöpflich. Sie eröffnet immer neue Perspektiven. Sie spiegelt nicht nur unsere eigene Geschichte wider, sie ist auch ein Hinweis auf die Geschichte dessen, der mehr ist als Jona, in dessen Sterben und Auferstehen der Sinn aller Geschichte offenbar geworden ist“ (S. 188 f.).

E. Sauser, Trier

FISCHER, Balthasar: Die Psalmen als Stimme der Kirche. Gesammelte Studien zur christlichen Psalmenfrömmigkeit. Trier: Paulinus-Verlag. 1982. 247 Seiten. Kart. 52,- DM.

Vorliegendes Werk ist eine ganz eigene „Geburtstagsgabe“ (S. 13), die Professor Fischer zu seinem 70. Geburtstag „seinen Gratulanten sozusagen selbst in die Hand gelegt hat“ (A. Heinz im Vorwort, S. 13). Diese Gabe ist nichts anderes als ein im wesentlichen unveränderter Nachdruck der „wichtigsten Studien Fischers zur christlichen Psalmenfrömmigkeit“ (S. 13). Diese Studien sind „im Laufe von nahezu vier Jahrzehnten verstreut in in- und ausländischen Publikationen erschienen“ (S. 13 f.). Allerdings: „Autor und Herausgeber waren sich angesichts der inzwischen auf dem Feld der patristischen Psalmenexegese gewonnenen neuen Einsichten der Problematik eines solchen Nachdrucks bewußt. Doch gerade in ihrer ursprünglichen Gestalt sind diese Beiträge ein Stück Dokumentation theologischer Forschung. Entscheidend aber war, daß die zentralen Aussagen dieser Studien . . . auch heute ihre Geltung behalten“ (S. 14). – Das Werk gliedert sich in die Kapitel: Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche; Die Psalmenfrömmigkeit der Regula S. Benedicti; Conculcabis leonem et draconem – Eine deutungsgeschichtliche Studie zur Verwendung von Ps 91 (90) in der Quadregesima; Christliches Psalmenverständnis im zweiten Jahrhundert; Psalmus est libertatis laetitia; Zum Psalmenlob des Ambrosius; Das Taufmotiv an der Schwelle des Psalters. Die frühchristliche Deutung von Ps 1, 3a und ihr Schicksal bei den lateinischen Kirchenvätern; Das Motiv vom Psalm als Stimme des leidenden Christus im Brief des hl. Athanasius an Marcellinus; Neue Hilfen zum christlichen Psalmenbeten in der nachkonziliaren

Liturgia Horarum von 1971; Coram Deo = coram Christi. Ein Beitrag zur Interpretation des benediktinischen Profeß-Gebets „Suscipe me“: Ps 119 (118), 116; Studien zu ausgewählten Psalmen (3, 8, 16, 17, 19). – Daran schließen sich ein Nachwort des Verfassers, eine Bibliographie B. Fischers (1972 – 1982), von B. Fischer betreute Dissertationen (1972 – 1982), Register. – Von den vielen guten Aussprüchen in diesem Werk sei nur stellvertretend dieser zitiert: „So muß christliches Psalmenbeten immer noch mit den Kategorien arbeiten, die wir hier im Zeitraum des zweiten Jahrhunderts studiert haben und deren letzte Legitimation im Schriftverständnis des NT liegt. Im Raum der christlichen Kirche darf und muß man auch heute noch Psalmen mit und zu Christus beten, und unwillkürlich wird auch uns noch ‚am Ende aller Straßen‘ das Kreuz erscheinen, in quo est salus, vita et resurrectio nostre“ (S. 95). E. Sauser, Trier

MANCINELLI, Fabrizio: Katakomben und Basiliken – Die ersten Christen in Rom. Einleitung von Umberto M. Fasola. Königstein im Taunus: Karl Robert Langewiesche Nachfolger Hans Köster. 1982. 64 Seiten, zahlreiche Abb.

Das Werk steht ganz in der Tradition des großen christlichen Archäologen Enrico Josi, von dem es in den einführenden Worten heißt: „Professor Enrico Josi, der in den letzten Jahren seines langen und arbeitsreichen Lebens das Bildmaterial für diesen Band zusammengestellt hat, war stets bemüht, die Denkmäler des frühen Christentums der breiten Öffentlichkeit zugänglich zu machen“ (S. 3). Die einzelnen Abschnitte umfassen: San Giovanni in Laterano; San Pietro; San Sebastiano; Callixtus-Katakombe; Domitilla-Katakombe; Priscilla-Katakombe; Commodilla-Katakombe; Praetextatus-Katakombe; Katakombe der Via Latina; Marcellinus-Petrus-Katakombe; Coemeterium Majus; Namenlose Katakombe an der Via Anapo; Jordanier-Katakombe; Pamphilus-Katakombe; Sant Agnese fuori le Mura, San Paolo fuori le Mura, Santa Maria Maggiore, Santa Sabina, Santo Stefano Rotondo, Santa Pudenziana, Santo Cosma e Damiano, Museo Pio Cristiano, Glossar. – Das Werk zeichnet sich durch einen nüchternen, wissenschaftlich fundierten Stil aus. Die Einführungen sind sehr übersichtlich und werden durch Übersichtskarten wohltuend illustriert. Kurzum: Hier entstand die beste, kurze Einführung in die archäologische Seite des frühen christlichen Lebens innerhalb der deutschsprachigen Literatur. E. Sauser, Trier

SCHMIDT, Margot (Hrsg.): Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter. Reihe: Eichstätt Beiträge Bd. 4, Abteilung Philosophie und Theologie. Regensburg: Friedrich Pustet. 1982. 424 Seiten. Kart. 68,- DM.

Vorliegender Sammelband, der in Zusammenarbeit mit Carl Friedrich Geyer entstand, gibt Themen und Diskussionsberichte eines Internationalen Kolloquiums vom 2. bis 5. Juli 1981 in Eichstätt wieder, das sich mit der Thematik von Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter befaßt hat. Dabei wird deutlich, daß es bei den östlichen Kirchenvätern „vor allem die der syrischen Kirche“ (S. 9) sind, „welche in ihrer reich entwickelten Hermeneutik Einsichten in diese Thematik vermitteln und so das Fortleben dieser Deutungskategorien im Mittelalter verstehen helfen. Zudem wird es immer offenkundiger, daß ihr bedeutendster und zugleich wortgewaltigster Kirchenlehrer, Ephraem der Syrer, bis ins hohe Mittelalter des Abendlandes nachgewirkt hat“ (S. 9). – Von den zahlreichen hier angesprochenen Themen seien besonders herausgestrichen: Typologie und Eucharistie bei Ephraem und Thomas von Aquin (P. Yousif), Weihrauchsymbolik in den syrischen Gebeten des Mittelalters und bei Pseudo Dionysios (J. Thekeparampil), Frau Weisheit-Typus, Symbol oder Allegorie in Byzanz und der karolingischen Dichtung des 9. bis 10. Jahrhunderts (F. v. Lilienfeld), Die Legende des Alexius und der Typus des Gottesmannes im syrischen Christentum (H. J. W. Drijvers), Zur Terminologie von Ephraems Bildtheologie (E. Beck), Die Augensymbolik bei Ephraem und Parallelen in der deutschen Mystik (M. Schmidt), Bild und Begriff in der Transitus-Literatur (M. van Esbroeck), Tempel und Bild (I. Spidlik). – Aus diesen Beiträgen seien einige Grunderkenntnisse hier angeführt. – Zum Thema der Weihrauchsymbolik findet man die zusammenfassende Feststellung: „Wie Myron, ist auch Weihrauch für die syrisch orthodoxe Kirche ein christologisches Symbol: ein Symbol der Wohltaten Christi und seiner Selbsthingabe am Kreuz, die den Menschen Vergebung und Versöhnung schenkte . . . Während in den anderen liturgischen Traditionen der Weihrauch als

Ehrenzeichen oder Schmuck verstanden wird, haben die Syrer, vom Gebrauch des Weihrauchs im Alten Testament ausgehend, den Weihrauch christologisch gedeutet, der deshalb in jedem Gottesdienst dargebracht werden muß" (S. 140). – In den Darlegungen zu Alexius und dem Gottesmann wird deutlich, wie die Ausbildung des speziellen Typus des heiligen Mannes im syrischen Christentum „auf der Grundlage der früh-syrischen Christologie und Anthropologie" (S. 201) zu sehen ist. Wichtig erscheint hier die Bemerkung: „Im früh-syrischen Christentum wird aber das Erlösungswerk Christi gar nicht betont! Vielmehr sind es Gottes Weisheit, Denken und Willen, die den Menschen aufwecken, und deren Nachahmung zur Erlösung führt. Heiligkeit in diesem Sinne ist nicht nur asketische Praxis und moralische Perfektion durch eine richtige Anwendung des Willens, sondern hat auch ein intellektuelles Element, insoweit der Mensch seinen Willen nur dann richtig anwenden kann, wenn er weiß, was vorher schiefgegangen war und warum . . . In diesem Sinne war der syrische Heilige auch ein Philosoph, und einige Quellen betiteln die asketische Lebensführung der heiligen Männer deshalb als Philosophie" (S. 200). – Die Arbeit zur Augensymbolik bei Ephraem und entsprechenden Parallelen in der deutschen Mystik läßt zunächst „das Auge Gottes" als eine Versinnbildlichung der „unmittelbaren konkreten Relation zwischen Gott und Mensch" (S. 283) deutlich werden, wobei näherhin „Gott als Auge . . . die Macht allumfassenden göttlichen Wissens und seiner Schöpfungskraft" (S. 284) symbolisiert. Sodann erscheint „Christus als Auge der Menschwerdung" (S. 287), „Christus, das unsichtbare Auge als göttliche Allmacht" (S. 290), wobei dieses Auge Auge werden soll „in unserem Auge, und unser Auge in Gottes Auge" (S. 291). So wird unter dem Bild „von Auge zu Auge" die Aussage der mystischen Einigung, der Einheit von Mensch und Gott, des gegenseitigen Sich-inne-Werdens gemacht. – Die Erläuterungen zu Tempel und Bild gipfeln in der Aussage: „Das Bild muß also zugleich ein Tempel sein, der Ort der Begegnung mit Gott. Der Tempel im Alten Testament ist Typus der noch erwarteten vollen Gegenwart Gottes unter den Menschen und hat seine Verwirklichung im Bild gefunden. Jetzt ist das Bild der gnadenhaft geschenkte Ort der Begegnung mit Gott" (S. 359). E. Sauser, Trier

MÜLLER, Rüdiger/LOOSE, Helmuth Nils: Sankt Nikolaus – der Heilige der Ost- und Westkirche. Freiburg – Basel – Wien 1982: Herder Verlag. 120 S., 48 Farb., geb. 36, – DM.

Der wertvolle Tafelband gliedert sich in die Abschnitte: Nikolaus – Glanz des Volkes; Der Wundertäter; Ein apostelgleicher Mann; Der berühmte und überall bekannte Vater. – Schon die Überschriften umreißen die Gestalt dieses Heiligen in einer sehr kennzeichnenden Art und Weise. Nikolaus ist Geschichte und Mythos, seine Gestalt hat transhistorische und übergeschichtliche Funktion, er ist der Heilige der ungeteilten Christenheit, er ist es, von dem gilt: „Du hast jedem gegeben, der dich bat." So heißt es mit vollem Recht: „Wir wenden uns an so viele Heilige mit Verehrung, aber wir kennen nur wenige, die wir lieben. Zu ihnen gehören Franziskus von Assisi und Nikolaus von Myra. Das ist nicht von ungefähr so. Beide nahmen Jesus Christus wörtlich . . . Beide besaßen ein Charisma, das sie zu Gründern eigener Religionsgemeinschaften befähigt hätte, wären sie nicht schon Jünger Jesu gewesen. Beide liebten die Menschen und nahmen sie so, wie sie sind, ohne sie ändern zu wollen, deshalb lieben die Menschen sie. Nikolaus der Gute, so wird der Bischof von Myra genannt. Er ist gut, weil er menschlich ist. Er ist uns nahe, verständlich und vertraut. Er ist der Vater unter den Heiligen, ein Vater mit einem großen Herzen, der Verständnis für alles hat. So ist es ganz natürlich, daß er zum Lieblingsheiligen der Kinder wurde" (S. 99). – Dieses Buch belebt die Texte durch hervorragende Bildwiedergaben – es ist, vom Bilde her, eine wertvolle Ergänzung des schönen Büchleins von Th. und G. Sartory: Der heilige Nikolaus – Die Wahrheit der Legende. (Herderbücherei Bd. 897, 1981).

E. Sauser, Trier

SARTORY, Thomas/SARTORY, Gertrude: Maria von Ägypten – Allmacht der Buße. (Herderbücherei Bd. 977). Freiburg – Basel – Wien 1982: Herder Verlag. 144 S., 6,90 DM.

Dieses Buch ist, zunächst einmal vom Inhalt abgesehen, ein „besonderes" Buch. Es ist eine der letzten Arbeiten von Thomas Sartory, der im Sommer 82 gestorben ist. Er gehört in der Tat zu den Meistern der Schilderung und Deutung geistlichen Lebens, „der es verstanden hat, die

verschütteten spirituellen Traditionen des Christentums von ihren Quellen her wieder aufzuschließen, vor allem in der schönen Edition „Texte zum Nachdenken“. (Nachruf des Verlages Herder).

– Die Geschichte der Maria von Ägypten ist „eine Geschichte, reich an archetypischen Zügen, deren Wahrheit überindividuell ist, so daß sie Menschen aller Jahrhunderte zu einer sie persönlich angehenden Geschichte werden konnte“ (S. 7). Der archetypische Zug in dieser Gestalt ist „die Wandlungsfähigkeit des Menschen“ (S. 7) – und die beiden Autoren beschließen das Vorwort mit der Feststellung: „Eine Geschichte, in der es um das Elixier der Buße geht, um die Wandlungskraft der Buße, um die Allmacht der Buße, die eine Frucht der Ver-binding von Himmel und Erde ist – wenn nämlich der vergebenden Gnade von oben die tätige Reue von unten antwortet“ (S. 8). Dieser Zug von der Wandlungsfähigkeit des Menschen, selbst des verdorbensten, wurde an der Gestalt dieser Heiligen als so überwältigend empfunden, daß man von einer „Unantastbarkeit“ dieser Legende sprechen kann – „das ist um so erstaunlicher, als diese Legende ja durch alle Länder der damaligen christlichen Welt gewandert ist, vom Osten bis zum fernsten Westen“ (S. 18).

– Aufschlußreich ist unter anderem auch, daß in der Legende sich nicht nur an Maria die Wandlung vollzieht – auch der Mönch Zosimas, der ihr begegnet, wird gewandelt – und dazu die feinsinnige Interpretation der Autoren: „Es ist das unsterbliche Verdienst des Verfassers, daß er der ehemals Lasterhaften, die dann zur Heiligen wird, nicht einen bloß tugendhaften Mönch gegenübergestellt hat, sondern einen von Gottesleidenschaft Ergriffenen. In mannigfacher Beziehung hat der alte Mönch etwas der alten Büsserin . . . Kongeniales. Auch er brennt vor Verlangen nach dem Höchsten und Äußersten. Auch ihm sind die Höhen der Kontemplation, mystischer Schau des Göttlichen, nicht fremd. Auch sein Leben bedurfte einer dramatischen Wende, nicht weil er den Weg der Sünde gegangen wäre wie sie, sondern weil der Weg der Vollkommenheit, auf dem er wandelte, aufhörte, ihn höher zu führen. Und wer nicht steigt, stürzt ab! Fast fühlte er sich schon gesättigt, beinahe hätte er aufgehört, zu hungern und zu dürsten nach Gerechtigkeit, fast wähnte er sich bereits am Ziel“ (S. 23 f.).

– Das Werk gliedert sich in die Abschnitte: „Das Leben der Maria von Ägypten“ (Text der Vita), Meditationen der Vita (Erika Lorenz), Buße als Elixier der Wandlung (Das Abgründige der Sünde, das Geheimnis der Tränen, die Erschütterung der Reue, das Werk der Buße). Am Schluß stehen ein Epilog (Hymnus auf die Heilige Maria Aegyptiaca), Anmerkungen und Bildnachweis.

E. Sauser, Trier

FETTWEIS, Helmut/HILLENBRAND, Karl/KORN, Helmut/LEHMKÄMPER, Wilhelm: Kirchengeschichte – Durchblicke, Einblicke, Begegnungen. Würzburg: Echter Verlag 1982. 416 S., Taschenbuchformat, kart. 14,80 DM.

Im Vorwort stehen die „reizenden“ Worte: „Im Zeitalter der Vorherrschaft von Bildeindrücken . . . ist es . . . schwer, den Menschen zum Lesen anzureizen. Aus diesen Gründen wurde mit diesem Buch versucht, Einblicke in den Ablauf der kirchlichen Geschichte zu vermitteln. Durch die Einbindung der Kirche in die jeweilige Zeit soll der Leser angeregt werden, die Kirche und ihr Handeln aus der zeitlichen Situation zu verstehen. Er vermag dann vor dem Hintergrund der allgemeinen Geschichte das Handeln dieser Institution besser zu durchschauen. Dem Zweck dieser Abhandlung scheint die Form einer journalistisch bestimmten Darstellung angemessen“ (S. 9).

– Dieses Anliegen, Kirchengeschichte „vor dem Hintergrund der allgemeinen Geschichte“ erstehen zu lassen, wird in diesem Buch bereits deutlich durch die einleitenden Abschnitte: Kulturen der Menschheit, die Antike, wobei im Kapitel „Antike“ von Griechenland, Italien, Rom, dem Römischen Reich und Christi Geburt, wie den Religionen die Rede geht. Schon hier kann man treffende Kurzcharakterisierungen finden, wie etwa: „Die Welt steht vor einem Übergang in ein ganz neues Zeitalter. Viele ahnen – oder scheinen zu ahnen –, daß es eine Veränderung geben muß, aber sie wissen nicht wie. Dabei ist die Welt äußerlich relativ heil . . . es ist eine Zeit äußeren Friedens . . . im Innern aber sind die Menschen zerrissen. Sie glauben nicht mehr an die alten Götter. Die Tugendlehren sind fragwürdig gemacht worden. Heil wird allenthalben versprochen – aber die Hoffnung wird nicht erfüllt“ (S. 35).

– Die eigentlichen kirchengeschichtlichen Kapitel umfassen die Themen: Das neue Weltzeitalter; Die Spätantike; Das Mittelalter; Die Neuzeit; Eine neue Zeitwende?; Das 19. Jahrhundert; Situation der Welt vor dem Zweiten Weltkrieg; Unsere Kirche; Schwerpunkte; Anhang. – Die „Schwerpunkte“ beinhalten die Themen: Das Reich der Caesaren und Märtyrer; Wegweiser im antiken Rom nach der Zeitenwende; Die politische, soziale

und religiöse Herausforderung des Christentums; Mauritius – Soldat, Christ, Märtyrer; Militia und militare; Vom christlichen Mönchtum; Kirche und Staat im Mittelalter; St. Benedikt; Franz v. Assisi; Ignatius von Loyola; Katholische Reform und Reformkräfte; Kirche in der Zeit der Aufklärung; Kirche und soziale Frage. – Im Anhang werden behandelt: Geschätzte Bevölkerungszahlen des Imperium Romanum, Gliederung des römischen Heeres um 100 v. Chr., Irrlehren in der Kirche der ersten Jahrhunderte, Sekten im Mittelalter, Wert und Bedeutung der kath. Soziallehre, Enzykliken und Verlautbarungen, Deutsche Päpste, Konzile, Dokumente des 2. Vatikanischen Konzils. Das Buch wird abgeschlossen durch ein ausführliches Register.

E. Sauser, Trier

KÖHLER, Oskar: Kleine Glaubensgeschichte. (Herderbücherei Bd. 987). Freiburg – Basel – Wien: Herder Verlag 1982. 432 S., 16,90 DM.

Im Vorwort stellt der Freiburger Historiker unter anderem fest: „Der hier vorgelegte Versuch will hervorheben, daß der Glaube, so sehr auch er in diese politische Geschichte verwickelt ist, seine ihm eigene Dynamik hat, auf Wegen und Umwegen und Abwegen . . . Eine Darstellung der Geschichte des christlichen Glaubens muß universal sein . . . Forschung muß speziell sein. Dieses Büchlein erhebt diesen Anspruch nicht . . . Verfolgt eine Geschichte des christlichen Glaubens die Absicht, auf die eigene Lage und die Lage der Leser in dieser Hinsicht zuzulaufen, dann muß sie mit dem Anfang dieser Geschichte beginnen, weil sie ohne diesen Anfang nicht zu haben ist, und muß sie rund zweitausend Jahre durchlaufen, um in der Gegenwart anzukommen . . . Der Historiker ist an die Strenge der historischen Methode gebunden. Mit dieser Methode kann er nur den Ort ermitteln, wo die Geschichte des Glaubens geschieht. Auch wenn er als einer, der in diesem Glauben leben will, sich auf dessen Geschichte einläßt, darf er als Historiker seine Schuhe nicht ausziehen. Aber im Glauben, daß der Boden, auf dem er steht, heilig ist, muß er diese Heiligkeit bekennen und zugleich sagen, daß er dabei die Grenzen der historischen Methode überschreitet“ (S. 13 f.). – Die Fülle des Stoffes ist in die großen Abschnitte gegliedert: Der unwiederholbare Anfang; die Entfaltung des christlichen Glaubens in seiner Geburtswelt; die abendländische Epoche der christlichen Glaubensgeschichte: Mittelalter – Reformation – Konfessionelles Zeitalter; Christwerden in künftiger Zeit. – Mit großem Gewinn kann der Leser hier die Geschichte des Glaubens durchschreiten, originell werden da und dort Entwicklungen aufgezeigt, die so eindeutig und knapp wohl nirgendwo zu finden sein dürften. Ich verweise beispielhaft auf das Phänomen des christlichen Glaubens im Zustand der „Dauer“ (348 – 350) wie auf das des Glaubens als eines „Gegenstandes“ (S. 350 – 351). Köhler warnt hier vor einer Verwechslung von „Dauer“ und „Erstarrung“ und meint: „Von einer Erstarrung kann man freilich nur dann sprechen, wenn man diese Dauer an der zunehmenden Beschleunigung im Wandel des Zeitgeistes mißt, die eine seiner wichtigsten Signaturen ist und in der er sich selbst aufzuzehren droht. Vor einer kurzschlüssigen Bewertung dieses Zustandes der ‚Dauer‘ im christlichen Glauben warnt auch eine nüchterne Beurteilung all der oft großartigen Versuche, sich dieser Situation zu entziehen“ (S. 349). – Zur Feststellung vom Glauben als „Gegenstand“ beschreibt Köhler: „Das Christentum ist jedoch für den modernen Menschen noch lange Zeit keine abgetane Sache, auch nicht eine Kostbarkeit, die pietätvoll in die Vitrine des geistigen Wohnzimmers gestellt wird, es ist für den sich aufklärenden Geist der unendliche Gegenstand, an dem er sich in den neuzeitlichen Jahrhunderten abarbeitet . . . selbst dann noch, wenn er dem Christentum den öffentlichen Prozeß macht, es also auf die Anklagebank vor dem Forum der Vernunft zieht. Diese Vergegenständlichung, dieses Heraussetzen des Glaubens aus dem Glauben hinaus in die neue geistige Welt hinein, kann sich in einer großartigen Anhänglichkeit an die gläubige Überlieferung vollziehen, so bei großen Persönlichkeiten des 17. Jahrhunderts. Auch dann, wenn die Kraft der Überlieferung seit dem 18. Jahrhundert schwindet, unterwerfen sich bedeutende Männer der Anstrengung des Geistes, den Glauben in diesem Geist aufzuheben. Dabei geschieht freilich Wesentliches: Nicht hat das Denken seinen Halt im Glauben, sondern der Glaube seinen Halt im Denken. Woran sich der neuzeitliche Geist abarbeitet, das sind die Sätze, an deren Hervorbringung sich die Alte Kirche auf ihre Weise abgearbeitet hatte, und in denen der christliche Glaube die Identität im Glaubenswissen gefunden hatte“ (S. 350 f.). – Auf den Gedanken vom Glauben als „Gegenstand“ kommt der Verf. dann noch einmal in seinem Schlußkapitel „Christ-werden in künftiger Zeit“ zu sprechen. Es heißt dort: „Die Christen, die sich dort nicht ängstlich sorgen sollen, sorgen sich zusammen mit ihren nichtchristlichen Mitbürgern.

Aber sie hegen ihre ganz eigene Sorge: Sie sorgen sich um ihren Glauben, gewiß wie seit alters her ganz zu Recht um ihr persönliches Seelenheil, aber nun um diesen Glauben selbst . . . In einer solchen Frage ist mit dem christlichen Glauben etwas Bestürzendes passiert, was sich seit zwei Jahrhunderten in seiner Reflexion angebahnt hat: Die Gläubigen selbst betrachten ihn von außen, er ist Gegenstand ihrer Sorge geworden, sie meinen, ihn bewahren und halten zu müssen, statt daß sie sich im Glauben gehalten wissen. Der Unterschied zwischen den Konservativen, die ihn mit schützenden Dämmen umgeben wollen, und den Fortschrittlichen, die ihn zeitgemäß machen wollen, ist nur sekundär. Beide Male ist der Glaube Gegenstand. Ist dies nicht der geheime Tod des Glaubens, der doch seinen Grund nur im Glauben selbst haben kann, in einem lebendigen und lebendig machenden Glauben?“ (S. 417 f.). – Gegen diese Sorge um den Glauben als Gegenstand hält schließlich Köhler die Feststellung: „Vielleicht bahnte sich im Laufe des 20. Jahrhunderts die Einsicht an, daß die Glaubens-Sorge ihren eigentlichen Grund nicht erreicht, solange sie im Rahmen des Interesses bleibt, das ein jeder dafür haben muß, daß seine Überzeugungen gültig bleiben. Die Rede vom Absolutheitsanspruch des Christentums kann irreführend sein, als gelte es, einen Anspruch der Kirchen, der christlichen Religion, des christlichen Bevölkerungsanteils, aber auch des Erfolges im christlichen Handeln zu behaupten. Absolut ist im christlichen Glauben allein, daß Christus, der Sohn im dreifaltigen Gott, die Menschheit in aller Wirklichkeit erlöst hat und in seiner Wiederkunft das Heil vollenden wird. Ist nicht dann erst der Heilsegoismus . . . überstiegen, wenn der Christ nicht primär an sich und die Seinen, und seien es alle Menschen denkt, sondern in Sorge verbunden ist seinem Herrn und Bruder selbst, daß sein Heilswerk für die ganze Menschheit endlich gelinge . . . Ist es daran, daß das Christsein, das in der neuzeitlichen Geschichte des christlichen Glaubens in einen Zustand der Dauer eingetreten ist, einer trotz aller Manipulation großartigen Bewahrung, herausgerufen ist in das Christwerden, in eine Öffnung, die anderer Art ist als die Öffnung zur Welt hin, in welcher die Christenmenschen durchaus guten Willens so vieles unternehmen, was sie für Gott vorhaben, sondern in eine Öffnung auf Gott hin und auf das, was er mit dem Menschen noch vorhat . . . Es wäre der pure und keineswegs nur profane Leichtsin, wollte einer übersehen, was die Statistiken und Demoskopien hinsichtlich der gesellschaftlichen Lage des christlichen Glaubens heute anzeigen. Aber es wäre wider alle christliche Hoffnung, die Lebendigkeit des Glaubens messen zu wollen, wie alle Dinge dieser Welt gemessen werden. Es ist das Geheimnis des dreifaltigen Gottes, wie er sein Reich ansammelt – gestern und heute“ (S. 425 f.).

E. Sauser, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- AUER, Johann: Die Kirche – Das allgemeine Heilssakrament. Kleine Katholische Dogmatik, Band VIII. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1983, 424 Seiten, kart. 28, – DM.
- DIE SALVATORIANER IN GESCHICHTE UND GEGENWART 1881 – 1981. Hrsg. von Anton Kiebele SDS – Antoni Kielbasa SDS – Andreas Münck SDS – Peter van Meijl SDS. Rom: Generalrat der Salvatorianer 1981, 440 Seiten, geb.
- ÉIBACH, Ulrich: Experimentierfeld: Werdendes Leben. Eine ethische Orientierung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983, 244 Seiten, kart. 32, – DM.
- FASTENRATH, Elmar: In Vitam Aeternam. Grundzüge christlicher Eschatologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Münchener Theologische Studien 43. Band. St. Ottilien: EOS Verlag, Erzabtei 1982, 1022 Seiten, 98, – DM.
- FINDEIS, Hans-Jürgen: Versöhnung – Apostolat – Kirche. Eine exegetisch-theologische und rezeptionsgeschichtliche Studie zu den Versöhnungsaussagen des Neuen Testaments (2 Kor, Röm, Kol, Eph). Forschung zur Bibel, Band 40. Würzburg: Echter Verlag 1983, 610 Seiten, kart. 64, – DM.
- FRÖR, Kurt: Grundriß der Religionspädagogik. Im Umfeld der modernen Erziehungswissenschaft. Konstanz: Christliche Verlagsanstalt 1983, 244 Seiten, kart. 19,80 DM.
- GESCHICHTE DER JUDEN. Von der biblischen Zeit bis zur Gegenwart. Hrsg. von Franz J. Bautz. Beck'sche Schwarze Reihe, Band 268. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1983, 248 Seiten, Pp. 22, – DM.
- KERREMANS, Marie-Luc: Segne, Vater, diese Gaben. Tischgebete für alle Tage des Jahres. München: Verlag Neue Stadt 1983, 128 Seiten, geb. 14,80 DM.
- KLEINES HANDBUCH FÜR EVANGELISCH-KATHOLISCHE BEGEGNUNGEN. Mit einem Geleitwort von Eduard Lohse. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983, 128 Seiten, kart. 6,80 DM.
- KRAUS, Andreas: Die Benediktiner in Bayern. St. Ottilien: EOS Verlag, Erzabtei 1983, 40 Seiten, kart. 3,80 DM.
- LÜDICKE, Klaus: Eherecht Canones 1055 – 1165. Codex Iuris Canonici. Kommentar für Studium und Praxis. Essen: Ludgerus Verlag Hubert Wingen 1983, 190 Seiten, 24, – DM.
- MAIER, Eugen: Einigung der Welt in Gott. Das Katholische bei Henri de Lubac. Sammlung Horizonte, Neue Folge 22. Einsiedeln: Johannes Verlag 1983, 265 Seiten, br. 25, – DM.
- NIESEL, Wilhelm: Lobt Gott, den Herrn der Herrlichkeit. Theologie um Gottes Ehre. Konstanz: Christliche Verlagsanstalt 1983, 192 Seiten, kart. 18,80 DM.
- PASCHER, Josef: Die Orationen des Missale Romanum Papst Pauls VI. IV. Teil im Jahreskreis. St. Ottilien: EOS Verlag, Erzabtei 1983, 138 Seiten, 19,80 DM.
- POPP, Georg: Zur Freiheit berufen. Die Lebensweisheit des Paulus. Stuttgart: Rex Verlag 1983, 143 Seiten, br. 7,80 DM.
- RACEK, Alfred: Philosophie der Grenze. Ein Entwurf. Freiburg: Herder Verlag 1983, 172 Seiten, Pp. 28,80 DM.

REGULA BENEDICTI de codice 914 in bibliotheca monasterii S. Galli servato (fol. 1^r-86^v(85^v) = pp. 1-172; saec. IX) quam simillime expressa addita descriptione et paginis et versibus congruente. Hrsg. von P. Benedikt Probst OSB. St. Ottilien: EOS Verlag, Erzabtei 1983, 348 Seiten, 49,80 DM.

SCANDELETTI, P.: Antonius von Padua. Volksheiliger und Kirchenlehrer. Aus dem Italienischen von Johanna Home. Graz: Verlag Styria 1983, 223 Seiten, Leinen 34,- DM.

SCHÄFER, Peter: Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung. Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1983, 288 Seiten, 38,- DM.

SCHILLING, Alfred: Die Zehn Gebote. Eine Anleitung zu ihrem rechten Verständnis und zu ihrer Verkündigung heute. Stuttgart: Rex Verlag 1982, 107 Seiten, br. 17,80 DM.

SCHULZ, Winfried: Leggi e Disposizioni usuali dello stato della Città del Vaticano. Band I: 1981, 451 Seiten. Band II: 1982, 655 Seiten. Roma: Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense. Utrumque Ius Collectio Pontificiae Universitatis Lateranensis, Band 7 und 8.

SIRCH, Bernhard: O Gott, komm mir zu Hilfe. Das immerwährende Gebet bei Johannes Cassianus. St. Ottilien: EOS Verlag, Erzabtei 1983, 60 Seiten, kart. 3,80 DM.

WEBER, Josef: „Erfüllungsunvermögen“ in der Rechtsprechung der Sacra Romana Rota. Ursprung und Entwicklung eines neuen Ehenichtigkeitsgrundes in der katholischen Kirche. Eichstätter Studien, Neue Folge, Band XVII. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1983, 220 Seiten, kart. 48,- DM.

WOHLMUTH, Josef: Verständigung in der Kirche. Untersucht an der Sprache des Konzils von Basel. Tübinger Theologische Studien, Band 19. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1983, 292 Seiten, kart. 44,- DM.

Exegese

Dominique Barthélemy

Critique textuelle de l'Ancien Testament

1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec A. R. Hulst, N. Lohfink, W. D. McHardy, H. P. Rüger, J. A. Sanders. (Orbis Biblicus et Orientalis Band 50/1). XXVIII, 116, 666 Seiten, Leinen DM 294,- (Vandenhoeck/Editions Universitaires, Fribourg)

Table des matières: Introduction: L'histoire de la critique textuelle de l'Ancien Testament depuis ses origines jusqu'à J. D. Michaelis; Le comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu et les tâches de la critique du texte hébreu/Commentaire textuel des Livres historiques/Index des textes bibliques, auteurs cités, facteurs des apparats/Bibliographie.

A Synopsis of the Four Gospels

In Greek. Arranged according to the Two-Gospels Hypothesis and edited by John Bernard Orchard, OSB. XXXV, 342 Seiten, Leinen DM 74,-

Diese Synopse legt die ältere Hypothese von der Priorität des Matth. und Lukas zugrunde und ermöglicht so, die textgeschichtliche Grundlage der Evangelienforschung vergleichend neu zu testen. So ist dieses Standardwerk ein wichtiges Gegenüber zu den bisher erarbeiteten Synopsen.

Das Land Israel in biblischer Sicht

Jerusalem-Symposium 1981 der Hebräischen Universität und der Georg-August-Universität mit einem Vorwort von Universitätspräsident Prof. Dr. Norbert Kamp. Hrsg. von Georg Strecker. (Göttinger Theologische Arbeiten, Band 25). Ca. 210 Seiten, kart. ca. DM 39,80

Die führenden Bibelwissenschaftler der Universität Göttingen und Jerusalem haben auf einem Symposium die biblischen Aspekte des Themas behandelt.

Rainer Stuhlmann

Das eschatologische Maß im Neuen Testament

(Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 132). XII, 265 Seiten, Leinen DM 68,-

Vor ihrem religionsgeschichtlichen Hintergrund untersucht Rainer Stuhlmann die neutestamentlichen Endzeit- und Weltgerichtsvorstellungen, die es mit der Zeit des Unheils und der Zeit des Heils, mit Straf-, Leidens- und Sündenmaß und mit der Zahl der Gerechten zu tun haben.

Vandenhoeck & Ruprecht

Göttingen und Zürich

AUF BESUCH ZU HAUSE

Der Papst in Tschenstochau



128 Seiten

durchgehend farbig bebildert

broschierte Ausgabe: 19,80 DM

gebundene Ausgabe: 25, – DM

(Einführungspreis bis 31. 12.

1983; ab 1. 1. 1984: 28, – DM)

- 18. Juni 1983: Johannes Paul II. im Herz Polens
 - 600 Jahre „Schwarze Madonna“
 - Die ereignisreichen Tage auf der Jasna Gora
 - Die Begegnung mit der Jugend
 - Die mutigen Predigten
 - Die glanzvollen Gottesdienste
 - Die eindringlichen Gebete
- **Großer Sonderteil**

Der Papst an den Marienwallfahrtsorten der Welt:
Altötting, Fatima, Ephesus, Knock, Guadalupe,
Loreto, Aparecida u. a.

Pattloch

PAUL PATTLOCH VERLAG GMBH & CO. KG
POSTFACH 549
TELEX: 4 188517, TELEFON: 06021/2 1277
8750 ASCHAFFENBURG

Zum Schulbeginn:

Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift

Altes und Neues Testament
in einem Band

Lizenz Ausgabe der Katholischen
Bibelanstalt GmbH

Schülerfreundliche Ausstattung:

Größe: 220 mm hoch x 174 mm

breit, 40 mm stark

Gewicht: 1012 g

Umfang: 1440 Seiten Text, 8 ganz-
seitige Farbkarten

Einband: Strapazierfähiger

Ganzleinenband

Ein von Fachleuten nach lern-
psychologischen Gesichtspunkten
neu entwickeltes Schriftbild.

**So urteilt der Verband katholischer
Religionslehrer an Gymnasien e. V.
über die Pattloch-Bibel für den
Schulgebrauch:**

„Übersichtlich und gut lesbar, da wie
ein normales Buch im ganzseitigen Text
gedruckt. Die Psalmen heben sich deut-
lich im Schriftbild von den Prosa-
texten ab.

Die Querverweise stehen neben den ent-
sprechenden Textstellen; sie sind daher
auffällig und gut lesbar.

Auch kleinere Kapitel erscheinen mit
eigener Überschrift im Fettdruck.

Dadurch erscheint der Bibeltext gut
gegliedert und wirkt übersichtlich. Die
Karten sind farbig. Wichtige Karten er-
scheinen bereits am Anfang, so daß sie
zum Studium vor der Lektüre einladen.“

Rundbrief Nr. 9 vom 15. 11. 1980



**Für den
Schulgebrauch!**

Broschierte Ausgabe:
DM 13,80 (Best.-Nr. 06020)

Gebundene Ausgabe:
DM 15,80 (Best.-Nr. 06021)

PAUL PATTLOCH VERLAG · Aschaffenburg

Postfach 549 · 8750 Aschaffenburg · Telefon (06021) 212 77 · Telex 4 188 517

Hermann Josef Spital

Sein Zeichen über mir heißt Liebe

(Hl 2, 4)

Gewissensfragen für Christen

108 Seiten, mit Holzschnitten von Walter Habdank, 14,5 x 20 cm, fester Einband, 19,80 DM

Mit dem Titel „Sein Zeichen über mir heißt Liebe“, der dem Hohenlied entnommen ist, will der Autor zum Ausdruck bringen, daß Gott die Menschen liebt trotz ihrer Schwächen und ihres Unvermögens. Über all unserem Tun steht die Liebe Gottes. So wird in den Texten immer wieder auf Schriftstellen zurückgegriffen, die uns die Liebe Gottes vor Augen führen.



Abbildung aus dem
Inhalt
(Holzschnitt von
Walter Habdank)

Inhaltsübersicht

Betrachtungen

1. Jerusalem, Jerusalem . . .
2. Und beiden gingen die Augen auf
3. Von Gottes Huld ist die Erde voll

Gewissensfragen

4. Kann ich still sein?
5. Kann ich mich selbst annehmen?
6. Kann ich mein Kreuz auf mich nehmen?
7. Kann ich mich beschenken lassen?
8. Kann ich die Grenze ertragen?
9. Kann ich Vertrauen schenken – auf Vor-schußbasis?
10. Kann ich anderen vergeben, und will ich es?
11. Fördere ich den Frieden?
12. Kann ich anderen Mut machen?

Ab September 1983 im Buchhandel erhältlich.



Paulinus-Verlag
Postfach 30 40
5500 Trier

KLAUS J. BADE (Hrsg.)

Imperialismus und Kolonialmission

1982.XII, 333 Seiten.(Beiträge zur Kolonial- und Überseegeschichte, Bd.22).
Kart. DM 54.-

Dieses Buch schildert am Beispiel der jüngsten und kurzlebigsten kolonialen Großmacht Europas einen besonderen Problembereich der Kolonialgeschichte: die Begegnung von christlicher Mission und weltlicher Macht in der Periode des Hochimperialismus. Ausgeleuchtet werden die Beziehungsfelder von Mission Kolonialbewegung und Kolonialpolitik im kaiserlichen Deutschland und von Missionsarbeit, Kolonialherrschaft und Kolonialwirtschaft im überseeischen Imperium des Reichs. Zur Bewältigung dieser Aufgabe konnte ein internationales Autorenteam aus den verschiedensten Forschungsfeldern und Erfahrungsbereichen gewonnen werden: aus der Beschäftigung mit der deutschen und europäischen Geistes- und Ideengeschichte, mit der Kolonialgeschichte und der Entwicklungsgeschichte der Dritten Welt, aus Kirchen- und Religionsgeschichte, aus Missionswissenschaft und Praxis der Missionsarbeit.

VERÖFFENTLICHUNGEN DES INSTITUTS FÜR EUROPÄISCHE GESCHICHTE MAINZ

Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte. Begründet von Joseph Lortz, weitergeführt von Peter Meinhold (Bd. 81-104), herausgegeben von Peter Manns

ALEXANDRE GANOCZY / KLAUS MÜLLER

Calvins handschriftliche Annotationen zu Chrysostomus

Ein Beitrag zur Hermeneutik Calvins

Bd. 102. 1981. VII, 165 Seiten, kart. DM 46.-

Inhaltsübersicht: Die Pariser Chrysostomusausgabe von 1536, Bibliographie und Genealogie - Hermeneutisch-systematische Auswertung der Annotationen: Die Hauptthemen; Calvins unterschiedliche Rezeption von Chrysostomustexten; Das Verhältnis der Annotationen zu Schwerpunkten der Theologie Calvins - Edition der handschriftlichen Unterstreichungen und Randbemerkungen - Chrysostomuszitate in der Institutio.

STEFAN SCHELD

Die Christologie Emil Brunners

Beitrag zur Überwindung liberaler Jesulogie und dialektisch - doketischer Christologie im Zuge geschichtlich-dialogischen Denkens

Bd. 104. 1981. XI, 347 Seiten, Leinen DM 80.-

Inhaltsübersicht: Das Jesusbild des jungen, vordialektisch denkenden Brunner - Brunners Übergang zur dialektischen Theologie - Die dialektische Christologie Brunners - Brunners Weg zur geschichtlich-dialogischen Christologie seiner 'Dogmatik' - Brunners geschichtlich-dialogische Christologie - Würdigung und Weiterführung der Christologie Brunners

ALEXANDRE GANOCZY / STEFAN SCHELD

Herrschaft - Tugend - Vorsehung

Hermeneutische Deutung und Veröffentlichung handschriftlicher Annotationen Calvins zu sieben Seneca-Tragödien und der Pharsalia Lucans

Bd. 105. 1982. VI, 160 Seiten, kart. DM 45.-

Inhaltsübersicht: Thematische Auswertung der Annotationen - Bezug der Annotationen zu Leben und Werk Calvins unter Berücksichtigung hermeneutischer Aspekte - Zusammenfassung der hermeneutischen Grundlinien der Stoarezepktion Calvins - Edition der Annotationen - Anhang - Literaturverzeichnis

FRANZ STEINER VERLAG GMBH WIESBADEN

Der Stachel im Fleisch

Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus

Von Ernst Dassmann

„Es handelt sich hier nicht allein um die kirchengeschichtliche Frage, wie Paulus im zweiten Jahrhundert rezipiert worden ist, sondern auch und noch mehr um das die moderne Exegese brennend interessierende Problem, wie der Apostel im Gesamtzusammenhang des Neuen Testaments steht ... Dank seiner bewundernswerten Literaturkenntnis, seinem sicheren Urteil, seiner Zurückhaltung gegenüber zu gewagten Hypothesen und seinem Darstellungsvermögen ist es dem Verfasser tatsächlich auch gelungen, die wichtigsten Stationen der Paulustradierung sowie des Ringens um Einfluß und Autorität des Apostels sichtbar werden zu lassen. Gleichzeitig hat er es verstanden, in diesem Zusammenhang klärende und nützliche Hinweise auf andere brennende Probleme

der christlichen Frühzeit zu geben. So zum Thema der Auferstehung Christi und der Toten, zur Bußfrage, zur Einstellung der Christen gegenüber der Welt, zur Bedeutung von Petrus und Paulus für die Kirche von Rom usw. Im übrigen kann diese Untersuchung über die Paulusrezeption geradezu als Einleitung in die frühchristliche Literatur der ersten beiden Jahrhunderte angesehen werden“ (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte).

„Insgesamt besticht dieses Werk durch repräsentative Quellenauswahl, kompetente Problembehandlung, klare, sachgemäße Gedankenführung, lesbaren Stil, Literaturkenntnis und Mut zu nüchternem, wohlüberlegtem, gut begründeten Urteil. Dassmann hat nicht nur eine vorzügliche Übersicht über das Thema, sondern auch eine kompetente Deutung geschaffen, welche die alten, einseitigen, polemischen Standpunkte überwindet und einen bedeutsamen Beitrag zur angemessenen Wertung dieses, vor allem ökumenisch, umstrittenen Bereiches leistet. Damit ist ein neues Fragen und Forschen im ökumenischen Geist möglich“ (Theologische Revue).

Ernst Dassmann, geboren 1931, Priester der Diözese Münster, seit 1969 Professor für Alte Kirchengeschichte an der Universität Bonn, Direktor des F. J. Dölger-Instituts zur Erforschung der Spätantike.

Der Stachel im Fleisch. XII und 336 Seiten, Paperback 28,— DM, ISBN 3-402-03185-X. Bezug durch Ihre Buchhandlung. Aschendorff – Postfach 11 24 – 4400 Münster.



Aschendorff 

Akzente der religionspädagogischen Entwicklung nach Konzil und Synode

Abschiedsvorlesung am 30. Juni 1982

1. *Aggiornamento als nachkonziliare Programm*

Papst Johannes XXIII. hatte dem von ihm angekündigten Konzil die Aufgabe gestellt, die Fenster der Kirche weit zu öffnen, frische Luft herein zu lassen, die Atmosphäre der modernen Welt in fruchtbare Kommunikation mit dem Geist der Kirchlichkeit zu bringen. *Aggiornamento*, Verheutigung, hieß sein Stich- und Zielwort¹.

Kaum eine theologische Disziplin konnte sich da unmittelbarer angesprochen fühlen als die Pastoraltheologie, darunter nicht zuletzt die Religionspädagogik. Diese Idee des Konzils fiel nicht total unerwartet aus allen Wolken; sie lag in der kirchlichen Luft. Denn was die verschiedensten theologischen Disziplinen, besonders die Bibelwissenschaftler², die Dogmatiker³, die Kirchengeschichts-⁴ und Liturgiewissenschaftler⁵ in den letzten Jahrzehnten davor erforscht und in interdisziplinären Auseinandersetzungen abgeklärt hatten, das ging in den Prozeß der Beratungen und Entscheidungen des Konzils ein. Es gehört zu einer gerechten Beurteilung und Bilanz des gesamten Geschehens, daß ähnlich gesehen wird, daß die vorkonziliare Arbeit der Pastoraltheologie, darunter der Religionspädagogik, für die konziliare Ausrichtung mitbestimmend war. Es ist notwendig, daß immer wieder dargelegt wird, wieviel die kirchliche Jugendarbeit und der Religionsunterricht⁶ – zum mindesten seit dem Ersten Weltkrieg – beigetragen haben, daß „die Kirche in den Seelen erwachte“, daß die Idee vom Volke Gottes nicht nur These von Professoren blieb, sondern lebendige, gestaltende Kraft kirchlicher Gemeinschaft wurde. Bedenke ich die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung⁷, mehr noch die Liturgiekonstitution⁸ mit der von ihr ausgelösten Reform, dann darf ich doch von einem vorkonziliaren Prozeß von der – heute soviel beschworenen – Basis

¹ Vgl. BRUNNER, A., *Aggiornamento*: KLOSTERMANN, F. u. a. (Hg.), *Lexikon der Pastoraltheologie* Bd. V, Freiburg 1972, 10 f.

² Vgl. Exegeten wie z. B. H. Junker; A. Deissler; H. Groß; R. de Vaux; A. Vögtle; F. Mußner; H. Schlier; H. Schürmann.

³ Vgl. z. B. M. Schmaus; J. Ratzinger; K. Rahner; E. Schillebeeckx; H. Küng; W. Kapser; Y. Congar; H. Urs von Balthasar; H. Vorgrimmler.

⁴ Z. B. H. Rahner; H. Jedin; K. Baus; E. Iserloh; A. Franzen.

⁵ Z. B. J. A. Jungmann; R. Guardini; B. Fischer; J. Wagner.

⁶ BARTHOLOMÄUS, W., *Einführung in die Religionspädagogik*, München 1983, 59–62.

⁷ Das Zweite Vatikanische Konzil, LThK ²1967, Teil II, 497–583.

⁸ Das Zweite Vatikanische Konzil, LThK ²1966, Teil I, 17–109.

her sprechen. Ich nenne stellvertretend für viele nur zwei Namen: Guardini⁹ und Wolker¹⁰, Pastoraltheologen und -pädagogen, in Theorie und Praxis. In geistiger Auseinandersetzung, in konkreter pastoraltheologischer, besonders liturgischer Gestaltung haben sie eine kirchliche Atmosphäre bereitet, in der dann die Konzilsergebnisse wie ein lang ersehntes Echo der eigenen Kirchensprache klangen. Ich betone diesen Gesichtspunkt deswegen so stark, weil ich meine, daß die gleichen Kräfte, die zum Konzil führten, Konzil und Synode lebendig erhalten müssen. Von der gleichen Basis her muß das pastorale und pädagogische Suchen nach einem echten *Aggiornamento* ständig in Gang gehalten werden, damit der Antrieb zur „*ecclesia semper reformanda*“ nicht ermüdet. Den hermeneutischen Zirkel von „*trial, error, correction*“ der modernen Lerntheorie¹¹ hat sich die Religionspädagogik darum zu eigen gemacht¹²; sie will diesen Korrekturanstoß allen theologischen Wissenschaften, allen kirchlichen Strukturen mitteilen: Ob vor oder nach Konzil und Synode: Immer beginnen wir mit situationsorientierten Lösungsmodellen, immer erkennen wir bei allem Gewinn auch Unvollkommenheit und Irrtum; darum verbessern wir; wir beginnen mit neuem Versuch und so weiter, ohne aufzuhören¹³.

2. Ziel der katechetischen Arbeit: Der mündige Christ

Als unmittelbaren, charakteristischsten und wegweisenden konziliaren Impuls des Konzils für kirchliche Pädagogik und Katechetik sehe ich zuerst einmal den Holländischen Katechismus¹⁴. In ihm wurden in origineller Aneignung die Zielorientierungen des Konzils aufgegriffen, wurde das gesichtete Glaubensgut entscheidend in seiner Bedeutung für eine gläubige Daseinsgestaltung aufgearbeitet. Leitend war nicht mehr so sehr – wie bei den Katechismen früherer Prägung – die systematische und umfassende Darbietung des *Depositum fidei*, sondern der Aufweis der anthropozentrischen

⁹ Vgl. ZINKE, L., *Kirchliche Jugendarbeit*; FEIFEL, E., u. a. (Hg.), *Handbuch der Religionspädagogik*, Bd. 3, Zürich 1975, 293 – 305, 299 f.; DIRKS, W. Romano Guardini; SCHULTZ, H. J. (Hg.), *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert*, Freiburg 1966, 248 – 257.

¹⁰ Vgl. HASTENTEUFEL, P., *Jugendbewegung und Jugendseelsorge*, München 1962; ders., Ludwig Wolker: Prophetie von gestern – Impulse für morgen: Kat. Bl. 100 (1975) 577 – 585; FELLERMEIER, J., Wolker, Ludwig: LThK 1965, Bd. 10, 1218; BÖKLER, W., Prälat Ludwig Wolker, Düsseldorf 1955; THURMAIR, G., *Ein Priester der Freude*, Buxheim 1957.

¹¹ TAUSCH, R./TAUSCH, A.-M., *Erziehungspsychologie*, Göttingen 1970, 18; 96; 117; oder GRELL, J., *Techniken des Lehrerverhaltens*, Weinheim 1979, 131 – 186; ROBINSON, S. B., *Bildungsreform als Revision des Curriculum*, Neuwied 1971.

¹² Z. B. NIPKOW, K. E., *Curriculumforschung und Religionsunterricht*; ders., *Schule und Religionsunterricht im Wandel*, Düsseldorf 1971, 187 – 212; HEINEMANN, H., *Zielfelderplan für den katholischen RU der Schuljahre 5 – 10: Informationen zum RU 6 (1974) Heft 1, 1 – 8; Heft 2, 6 – 10; HILGER, G., Curriculumtheoretische Implikationen des Zielfelderplans für den katholischen RU der Schuljahre 5 – 10: Kat. Bl. 99 (1974) 440 – 442; KNAB, D./STAPEL, G., *Fachspezifische und fachübergreifende Curricula und Curriculumprojekte: Katholische Religion*; FREY, K., (Hg.) *Curriculum-Handbuch*, Bd. 3, München 1975, 500 – 510.*

¹³ Vgl. dazu ZERFASS, R., *Inhalte der Praktischen Theologie*; BIEMER, G./BIESINGER, A., *Theologie im Religionsunterricht*, München 1976, 92 – 107, 99 f.

¹⁴ *Glaubensverkündigung für Erwachsene – Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus*, Utrecht 1968. (Studienausgabe)

Relevanz der Heilsgeschichte und der Glaubenswirklichkeit, das Prinzip des „propter homines“ in der kirchlichen Wirklichkeit: Deswegen wird der Ausgangspunkt solcher katechetischer Überlegung der fragende Mensch, der in den verschiedensten Problematiken, Rätseln und Sinndefiziten seines Daseins um Lösungen sucht, der suchende Mensch in den verschiedensten Religionen und Weltanschauungen, entscheidend dann aber doch im Angebot der christlichen Kirchlichkeit. Aus der Botschaft, daß im Kind von Betlehem, im Arbeiter von Nazaret, im Gekreuzigten auf Golgota, im bezeugten Auferstandenen der Ewige, Allmächtige in die menschliche Geschichte eingetreten ist, wird für das menschliche Dasein eine endgültige Sinnhaftigkeit aufgewiesen! Der menschenfreundliche, menschenverliebte Gott wird betont vorgestellt, der in der Gegenwärtigkeit seines Wortes und seiner Sakramente sein pilgerndes Volk zur Daseinsvollendung führen will. Kirche ist dann Begleitung durch diesen gegenwärtigen Herrn; ihre ganze Legitimation ruht einzig und allein in der christologischen Relevanz¹⁵.

Die Entfaltung dieser Glaubenssicht geschieht im so konzipierten Katechismus nicht mehr in dem üblichen Frage-Antwort-Schema früherer Katechismen, sondern weil die Mündigkeit des Gottesvolkes angezielt wird, liegt der Hauptakzent auf der Weckung der Einsicht und des Verständnizugangs. Nicht so sehr Aneignung von Thesen als vielmehr die Befähigung, Glaubensinhalte in die eigene Urteilsfähigkeit hineinzunehmen, zu einem verantwortbaren, mündigen Glauben zu kommen, wird angestrebt. Deswegen wird klarer als in früheren Katechismen die berechtigte Interpretationsbreite dogmatischer Ansätze und Erklärungen dem Gläubigen zugemutet, so etwa in der Erbsündenlehre, im Christusverständnis, in Verständnis und Praxis der Sakramente, besonders der Eucharistie und der Buße/Beichte. Das zielt auf Eigenständigkeit und Mündigkeit des Glaubens¹⁶. Leider wurde der Holländische Katechismus nicht von allen Seiten mit Jubel begrüßt¹⁷. Das gleiche Anliegen gilt besonders für die stärkere Differenzierung kirchlich

¹⁵ EMEIS, D., Lernprozesse im Glauben – Ein Arbeitsbuch für die Erwachsenenbildung mit dem Holländischen Katechismus, Freiburg 1970, bes. 40–196; DREISSEN, J., Diagnose des Holländischen Katechismus, Freiburg 1968.

¹⁶ EXELER, A./EMEIS, D., Reflektierter Glaube, Freiburg 1970, 90–102.

¹⁷ Vgl. die Notiz im Trierischen Volksfreund vom 4. 6. 1968: „Kritik am Herder-Verlag. Frings und Schäufele legten Protektorat nieder“. Die Erzbischöfe von Köln und Freiburg, Josef Kardinal Frings und Dr. Hermann Schäufele, haben das Protektorat über den Herderschen Konzilskommentar für den noch nicht erschienenen dritten Band niedergelegt. Sie haben sich zu diesem Schritt veranlaßt, weil der Verlag Herder, wie es in einer gemeinsamen Erklärung heißt, die Aussagen des Konzils über das Verkündigungs- und Lehramt des Papstes und der Bischöfe offen mißachtet hat. In der Begründung für ihren Entschluß stellen die Erzbischöfe von Köln und Freiburg wörtlich fest: „Der Verlag Herder in Freiburg hat seine Rechte an der Übersetzung des niederländischen Katechismus für Erwachsene vorübergehend an einen niederländischen Verlag abgetreten, um so vor Abschluß der Verhandlungen über eine Revision dieses Katechismus den Druck einer deutschen Ausgabe durchzusetzen. Dadurch hat er die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verkündigungs- und Lehramt des Papstes und der Bischöfe mißachtet: das Lehramt des Papstes, der selbst eine Kardinalskommission zur Überprüfung dieses Katechismus eingesetzt hat, das Lehramt der deutschen Bischöfe, die nur im Einvernehmen mit dem Papst und mit dem niederländischen Episkopat die Druckerlaubnis für die deutsche Übersetzung zu geben bereit waren.“

so relevanter Aspekte wie dem Verständnis von Primat und Unfehlbarkeit, von Hierarchie und kirchenrechtlichen Verpflichtungen, wie dem Aufweis von Maximal- bzw. Minimalinterpretation dogmatischer, moralischer und disziplinärer Thesen¹⁸. Im Sinne der religionspädagogischen Bilanz des Konzils darf abschließend festgehalten werden: Diese konziliare Sicht kirchlicher Katechese hat ernst gemacht mit dem Ziel eines mündigen Christen, hat mitgeholfen, das kirchliche Gebots- und Gehorsamsgewissen in ein gläubiges Verantwortungsgewissen zu überführen bzw. dafür zu befähigen. Hierarchie und Kirchenvolk stehen in einem solchen Verständnis des Glaubensgutes und in der Gestaltung solcher Kirchlichkeit mehr im Miteinander als in Über- bzw. Unterordnung. So heißt es doch in der Konzilskonstitution von der Kirche: „Das heilige Gottesvolk nimmt auch teil an dem prophetischen Amt Christi, in der Verbreitung seines lebendigen Zeugnisses vor allem durch ein Leben in Glauben und Liebe, in der Darbringung des Lobesopfers an Gott als Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen (vgl. Hebr 13, 15). Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Jo 2, 20 und 27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert. Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt (vgl. 1 Thess 2, 13), den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an“¹⁹. (Vgl. Charismatische Bewegung.) In der Konsequenz und Auswirkung dieses katechetischen Ansatzes entstehen in der ersten nachkonziliaren Phase die theologischen Seminare und viele neue kirchlichen Erwachsenenbildungseinrichtungen; die Ausstrahlung der kirchlichen Akademien wächst beachtlich. Ohne Übertreibung kann von einem nachkonziliaren Frühling kirchlicher Erwachsenen Katechese gesprochen werden²⁰. Ich selbst denke gerne an diese Zeit gefüllter Säle, engagierter Diskussionen mit dem Kirchenvolk aller gesellschaftlicher Schichten, ganz besonders auch an die sehr intensiven Priester- und Lehrerfortbildungsveranstaltungen zurück²¹. Leitend war dabei die in der vor- und nachkonziliaren Entwicklung gewachsene Einsicht: Gläubigkeit ist ein lebenslanger Lernprozeß, der in Kindheit und Jugend grundgelegt werden muß, der aber entsprechend den Erfahrungen des Lebens, besonders seiner Krisenstunden, weiter verarbeitet werden muß. Dieses katechetische Bemühen zielte und zielt wie der Holländische Katechismus auf eine mündige Kirchlichkeit, auf eine erfahrungsverarbeitende Kirchlichkeit und Frömmigkeit, „aus Erfahrung gläubig“. Hier setzte sich die Einsicht durch, daß das reife Verständnis von einem gekreuzigten Gott existentiell erst erfaßt werden kann, wenn die Sinnlosigkeitserfahrungen unseres Daseins im Leid, besonders im Horizont des Todes

¹⁸ Vgl. z. B. KÜNG, H., *Die Kirche*, Freiburg 1967; ders., *Unfehlbar?* Zürich 1970, bis hin zu Hasenbüttel, G., *Kritische Dogmatik*, Graz 1979.

¹⁹ LThK, Teil I, a. a. O. 137–359, 189 f.

²⁰ Vgl. die Katholische Erwachsenenbildung der Bistümer.

²¹ Vgl. z. B. QUADFLIEG, J., *Zehn Jahre Katechetisches Institut*; ders. (Hg.), „... etwas mehr Mensch“, Trier 1979, 195–214.

verarbeitet werden müssen²². Wenn ich an diese Bemühungen in den theologischen Seminaren denke, dann erkenne ich ganz besonders in der Gemeindekatechese von heute eine Frucht dieses nachkonziliaren katechetischen Frühlings, der die Krisis um 1970 überdauerte, ja korrigierte, dann nach der Synode zu einem entscheidenden Faktor kirchlicher Pastoralpädagogik wurde²³.

3. Der religionspädagogische Beitrag zum tieferen Bibelverständnis

Ein weiterer Akzent nachkonziliarer religionspädagogischer Arbeit war durch die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung²⁴ gesetzt worden: Das Studium des Heiligen Buches sollte zur Seele der Katechese und der christlichen Unterweisung werden! Jedoch Bibelunterricht und -katechese sollten nicht nur als Weg zur Kenntnis-erweiterung heilsgeschichtlicher und dogmatischer Fakten oder moralischer Weisungen gesehen werden, sondern sollten „Gotteserkenntnis“ eröffnen, d. h. Begegnung mit dem ansprechenden, gemeinschaftstiftenden Gott, hier im Medium des Wortes wie sonst des Sakramentes²⁵. Aus dieser Sicht sollte die Bibelkatechese eine geradezu provozierende Aktualität und Intensität gewinnen. Nicht mehr eine fremde Geschichte ereignet sich, sondern es ist meine hier und heute sich vollziehende Begegnung. „Tua res agitur“²⁶, sagt Bultmann. Deine Geschichte vollzieht sich hier im Gleichniszuspruch des damaligen Geschehens! So sah auch ich es in meinem Buch „Unser Heil in Gotteswort 1964“, in meiner Antrittsvorlesung 1967²⁷. Aber im Sinne einer Bilanz der Religionspädagogik nach dem Konzil muß ich feststellen: Diese Sicht hielt sich nur einen Frühling; der bildungspolitische und religionspädagogisch-didaktische Wandel des schulischen Religionsunterrichts gab diesem „verkündungs“-theologischen Ansatz – wie er in der Kritik abgetan wurde – keinen Raum mehr²⁸. Dennoch, so meine ich, hat diese Konzeption ihre Berechtigung in der kirchlichen Katechese, im Wort-Gottes-Dienst der Gemeinde. Dort, so hoffe ich, wird sie wieder aufleben. Jedoch ein anderer Aspekt der Konzilskonstitution hat bleibende Bedeutung in Religionsunterricht und Katechese, ganz besonders in der kirchlichen Erwachsenenbildung, gewonnen und beachtliche Früchte getragen, nämlich die Hinführung zum Verständnis der Genera litterarum der Heiligen Schrift²⁹. So fordert nämlich die Konzilskonstitution über die Offenbarung: „Um die Aussageabsicht der Hagiographen zu ermitteln, ist neben anderem auf die literarischen Gattungen zu achten; denn die Wahrheit wird je anders dargelegt und ausgedrückt in Texten von in verschiedenem Sinn geschichtlicher, prophetischer oder

²² EMEIS, D., Wegzeichen des Glaubens, Freiburg 1972, 119 – 144.

²³ Vgl. BARTHOLOMÄUS, W., a. a. O., X, 81 – 108.

²⁴ Vgl. Fußnote 7.

²⁵ Vgl. THOME, A., Unser Heil in Gottes Wort, Düsseldorf 1964, 157 – 162.

²⁶ Zitiert nach HASENHÜTTL, G., Die Radikalisierung der hermeneutischen Fragestellung durch Rudolf Bultmann; FEINER, J./LÖHRER, M. (Hg.), *Mysterium salutis*, Bd. 1, Zürich 1965, 428 – 440, 433.

²⁷ THOME, A., Die Bibelkatechese im Lichte der Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung, in: TITZ (1968), 69 – 85.

²⁸ Vgl. STACHEL, G., Die „unerledigte Hermeneutik“ – Bibelunterricht als Auslegung der Schrift unter heutigen Menschen: Religionspädagogische Beiträge 1/1978, 24 – 58, 25 f; HEINEMANN, H./STACHEL, G./VIERZIG, S., *Lernziele und Religionsunterricht*, Zürich 1970.

²⁹ LANGER, W., *Praxis des Bibelunterrichts*, Stuttgart 1975.

dichterischer Art oder in anderen Redegattungen³⁰.“ In dieser konziliaren Aufgabe haben Schule, Katechese und Erwachsenenbildung Hervorragendes geleistet. Als Ergebnis ist festzuhalten, daß die Gefahr fundamentalistischer Verengung und biblizistischer Mißdeutung des Glaubens überwunden wurde, verdanken wir der sehr intensiven religionspädagogischen Beschäftigung mit diesem Problem³¹. Allerdings ging das nicht ohne Schwierigkeiten vor sich, oft zwischen Religionsunterricht und Eltern; ein Umstand, der dem Religionsunterricht gelegentlich nicht wenig Skepsis und Mißkredit eintrug. Aber als Bilanz nach Konzil und Synode wird heute im Kirchenvolk ein reiferes Bibelverständnis, ein differenziertes Begreifen biblischer Ereignisse, etwa der Wunder, festgestellt³².

4. Die liturgiepädagogische Unterstützung in Religionsunterricht und Katechese

Schließlich, weil Religionspädagogik und Katechetik in der Hinführung zur kirchlichen Liturgie ein wesentliches Ziel erkennen, darf denn auch in einer solchen Bilanz der konziliaren Auswirkungen nicht übersehen werden, daß, wie bereits vor dem Konzil, so ganz besonders nach der liturgischen Erneuerung, die Religionspädagogen mit den Liturgikern bis zur Stunde beachtenswerte Mühen aufgewandt haben und aufwenden, eine kinder- und jugendgemäße Gestaltung und Verkündigung in den Gottesdiensten zu ermöglichen³³. Ganz besonders möchte ich darauf hinweisen, daß in den ehemaligen Konfessionsschulen dafür Bedeutendes geleistet worden ist. Die diesbezügliche Bilanz sähe anders aus, wenn der Religionsunterricht heute kirchenorientierter sein könnte.

Dennoch, viele Pädagogen und Religionslehrer an den verschiedensten Schularten, besonders die Jugendseelsorger, widmen sich intensiv und kreativ diesem Anliegen. So erwachsen in den Gemeinden die Liturgiekreise, die Gemeindekatechese sieht hierin eine entscheidende Aufgabe. Wie eng dieser Bezug zwischen Religionspädagogik allgemein und liturgischer Erziehung gesehen werden kann, zeigte mein akademischer Lehrer Adolf Knauber; er ließ sich von der Religionspädagogik auf Liturgiewissenschaft umhabilitieren.

5. Eine Bewährungsprobe für die Religionspädagogik: 1968 – 1972

Dann kommt – etwa zwischen 1968 – 1972 – eine höchst kritische Phase für Religionspädagogik, Jugendpastoral und Katechetik.

Es ist eine umfassende gesellschaftspolitische, geisteswissenschaftliche, bildungspolitische und kulturelle Krisenzeit. Es herrscht eine emanzipatorische, antiautoritäre Grundstimmung; Law and order werden fast zu Schimpfwörtern; Demokratie scheint ganz neu und anders als bisher gewagt werden zu müssen; die außerparlamentarische

³⁰ LThK, Teil II, a. a. O. 551 f.

³¹ Z. B. STOCK, A., Umgang mit theologischen Texten, Zürich, 1974; Kassel, M., Biblische Urbilder, München 1980.

³² Vgl. WEISER, A., Was die Bibel Wunder nennt, Stuttgart o. J.

³³ Z. B. WEIDIGER, N. u. G., Gemeinsam das Leben feiern, Kvelaer 1982.

Opposition der Dutschkes, Teufels und Cohn-Bendits will die politische Instruktion und Führung übernehmen. Wie ein Springflut überfällt fast alle Institutionen ein emanzipatorischer, basisdemokratischer Reformoptimismus ohnegleichen. Auch die gesamte Schulwirklichkeit wird davon erfaßt; bildungspolitische Grundkonzeptionen werden umgekrempelt; die Gymnasien gewinnen in der Oberstufenreform einen anderen Bildungscharakter³⁴. Die Gesamtschule beginnt in vielen Ländern das bisherige dreigliedrige Schulsystem grundlegend zu verändern, dies sowohl in der Organisation wie in der Sicht der Bildungsgüter. Die bisherigen Konfessionsschulen werden in simultane Grund- und Hauptschulen überführt; die wenig gegliederte aber überschaubare, ortsgebundene Volksschule, als „Zwergschule“ vielfach in Bausch und Bogen ohne jegliche Differenzierung diskriminiert, wird in Großsysteme umgewandelt. Die pädagogisch so relevante personale Bindung und Kommunikationsmöglichkeit zwischen Lehrer und Schüler wird von manchen Pädagogen ganz gezielt in eine lehrtechnische Anonymität umreformiert. Auch in den Grund- und Hauptschulen wird der Fachlehrer, der jede Stunde wechselt, favorisiert. Lehrtechnik wird hauptsächlich angestrebt; die erzieherische Aufgabe der Schule wird minimalisiert, ja stellenweise verpönt.

Es darf darum gar nicht verwundern, daß nun ein Unterricht in die Krise gerät, der das erzieherische Potential in sich tragen muß, der gerade den Pädagogen nicht als Lerntechniker vertragen kann, der doch wesentlich die personalrelevante und -resonante Schicht des Menschen berühren will, also der Religionsunterricht. Viele Priester, die bisher aus der persönlichen Kenntnis der jungen Menschen in den pfarrlich eingegliederten Schulen ihre geringere pädagogisch-psychologische und didaktische Ausbildung ausgleichen konnten, standen nun hilflos vor ihnen zum größten Teil fremden Jugendlichen der Mittelpunktschulen. Für viele war die geforderte Anpassung des Lehrgutes an den neuen Fragehorizont eine Überforderung; sie resignierten. Der öffentliche kulturpolitische Wind, der kurz nach dem Zusammenbruch 1945 – 1955 die kirchliche Hilfe auch in den Schulen herbeiwünschte, schlug fast radikal um. Die Vertreter der Frankfurter kritischen Schule meinten, Religion werde überhaupt aussterben³⁵. Bisherige christliche Erziehung und Daseinsicht wurde entschieden in Frage gestellt; so D. Damm in seinem Plädoyer für eine unchristliche Schule: „Christliche Erziehung, d. h. Frageverbot, Tabubildung, Vernachlässigung kritischer Realitäts-

prüfung, Gefühlsgehorsam, Erziehung zu Stereotypen des Denkens und Handelns. Christliche Erziehung hat jahrhundertlang den wissenschaftlichen Fortschritt untergraben, autoritäre Herrschaftsformen untermauert, die Emanzipation der Menschen gehemmt³⁶.“ Es entfaltete sich an allen Schularten – besonders an den höheren – eine fast hemmungslose Agitation gegen den Religionsunterricht; Flugblätter wurden verteilt: „Laßt euch nicht länger manipulieren, verlaßt massenhaft den Religionsunterricht! Laßt euch nicht mit Jesus und Paulus abspeisen! Laßt euch nicht von den

³⁴ Stellvertretend sei die Mainzer Studienstufe angeführt: NIEHL, F. W., Katholische Religionslehre in der Mainzer Studienstufe; BIEMER, G./KNAB, D. (Hg.), Lehrplanarbeit im Prozeß, Freiburg 1982, 129 – 139.

³⁵ HABERMAS, J., *Politica*, Neuwied 1969, 280 ff.

³⁶ DAMM, D., Plädoyer für eine unchristliche Erziehung: „Vorgänge“, 1969, 7 – 8.

pseudokritischen Bultmanns und Rahners einlullen³⁷! Und es kam an vielen Stellen zu Abmeldungen; bei den jüngeren Schülern durch die Eltern; die religionsmündigen 14jährigen taten es selbst; an manchen Schulen waren es ganze Klassen; im Durchschnitt sprach man an den höheren Schulen von rund 15 bis 20 Prozent für die genannten kritischen Jahre³⁸. Dabei darf man folgendes noch besonders bedenken: In diesem antiautoritären und emanzipatorischen Bestreben war der Religionsunterricht die einzige und scheinbar folgenlose Instanz, an der man den Aufwand proben konnte. Wissenschaftliche Untersuchungen glaubten nachweisen zu können, daß der Religionsunterricht das unbeliebteste Fach sei³⁹. In diesem kritischen Augenblick hat die Religionspädagogik der christlichen Kirchen sich in einer bisher nicht gekannten ökumenischen Gemeinsamkeit gestellt und nicht kapituliert⁴⁰. In ökumenischer Offenheit, in schonungsloser Selbstkritik, in ehrlicher Situationsanalyse, aber auch in einem hohen Verantwortungsbewußtsein vor Offenbarung, Kirche, Jugend und Welt suchten Religionspädagogen aller Konfessionen und Ebenen neue mögliche Orientierungen und Zielsetzungen. Stellvertretend wiederum für viele Pädagogen nenne ich Halbfas und Vierzig⁴¹. Es gelang, zuerst einmal der kulturpolitisch schwankenden Öffentlichkeit deutlich zu machen, daß die „Schule für alle“ das religionspädagogische Angebot als die Frage und Antwortversuch nach dem Sinn des Daseins, nach dem, was uns unbedingt angeht, gerade in einer emanzipatorischen Gesellschaft nicht vernachlässigen darf. In seiner pädagogischen Anthropologie stellte in diesem kritischen Augenblick Heinrich Roth für alle Bildungspolitiker und Schulorganisatoren wirksam heraus: „Der Mensch ist auch homo religiosus . . . , ein Wesen der Hoffnung und der Angst, der Geburt und des Todes, der Liebe und des Kampfes, der Träume und der Wirklichkeit . . . Er sieht sich in Macht aufschwingen als Beherrscher der Welt und im nächsten Augenblick in seiner ganzen Ohnmacht und Unzulänglichkeit der Grenzsituationen des Lebens ausgeliefert. Hier finden wir nur mit Hilfe religiöser Kategorien noch Sinn“⁴²! Viele ähnliche Stimmen halfen Schülern, Religionslehrern und Kulturpolitikern, dem Religionsunterricht seinen sinnvollen Platz im Bildungsgefüge zu erhalten. Aber die Religionspädagogen selbst entfalteten nun auf allen Ebenen, angefangen von den Hochschullehrern über die Bildungsreferenten der kirchlichen Verwaltungen, von den religionspädagogischen Instituten über die Schulbezirkskonferenzen, von den Lehrplankommissionen über die Fortbildungsinstitute und -formen, eine immense wissenschaftliche Durcharbeitung von Lehrplänen, Zielorientierungen, Themenkomplexen, Unterrichtsmodellen, Lehrbuch- und Katechismusedwürfen⁴³. Solche, die von „Trial-Er-

³⁷ SCHULZ, W., Vergewaltigung wehrloser Säuglinge durch die Kindertaufe?: Kat. Bl. 94 (1969) 43 – 45, 44.

³⁸ HAVERS, N., Der Religionsunterricht – Analyse eines unbeliebten Fachs, München 1972, 3 f.; MOCK, A., Einstellungen zum Religionsunterricht, Köln 1968, 19.

³⁹ SCHMITT, R., Religiöse Erziehung – ohne Erfolg? Weinheim 1971; HAVERS, N., a. a. O.

⁴⁰ Z. B. GLOY, H., Die religiöse Ansprechbarkeit Jugendlicher, Hamburg 1969.

⁴¹ HALBFAS, H., Fundamentalkatechetik, Düsseldorf 1968; z. B. VIERZIG, S., Ideologiekritik und Religionsunterricht zur Theorie und Praxis eines kritischen Religionsunterricht, Zürich 1975.

⁴² ROTH, H., Pädagogische Anthropologie, Bd. 1, Hannover 1971, 140 f.

⁴³ Vgl. z. B. KASCH, W. F. (Hg.), Ökumenische Bibliographie, Religionsunterricht, Paderborn 1976.

ror-Correction-Methode“ nichts verstanden, redeten abfällig von religionspädagogischer, unterrichtlicher und katechetischer „Wegwerfproduktion“. Aber darin zeigte sich, daß die nachkonziliare Volk-Gottes-Kirchlichkeit bei den Religionspädagogen erwacht war. Sie rangen in Kommissionen, Konferenzen und Fortbildungskursen um ausnutzbare Ansätze, um vertretbare inhaltliche Modelle, um der neuen Situation angepaßte Methoden. Entwürfe wurden durchprobiert in hermeneutischer Perspektive, andere unter religionswissenschaftlicher Orientierung, viele unter ideologiekritischen Akzenten. Es gab problem- und situationsorientierte Lehrmodelle, andere mit mehr therapeutischer, gruppendynamischer Ausrichtung, wieder andere schienen sich in eine fast sozialkundliche Sicht zu entwickeln⁴⁴. Aber allen Bestrebungen dieser Umbruchjahre lag doch der Wille zugrunde, dem Religionsunterricht in einer „Schule für alle“ einen wirkungsvollen Platz zu erhalten, auch für den religiös und gläubig noch nicht sehr aufgeschlossenen und nicht eindeutig kirchlich orientierten Schüler den Religionsunterricht sinnvoll, interessant und anregend zu gestalten. Die verantwortungsbewußten Religionspädagogen vermieden die Haltung des „Alles-oder-Nichts“, die immer wieder von Gruppen gefordert wurde, welche die grundlegenden konziliaren, besonders pastoralpädagogischen Zielorientierungen nicht bejahen wollten, welche eine personalresonante, mündige, verantwortungsbereite Kirchlichkeit nicht wagen wollten. Es stellte sich immer wieder die Frage: Dürfen wir nach dem Konzil, in einer demokratischen Gesellschaft, das Volk Gottes weiterhin im „Meßdiener- und Katechismusalter“ halten, dürfen wir pädagogisch uns mit dem „Gebots- und Gehorsamsgewissen“ begnügen? Die Religionspädagogen aller Ebenen, in Theorie und Praxis, standen wegen dieser Fragen untereinander und in der kirchlichen und bildungspolitischen Öffentlichkeit in einem strapazierenden Ringen. Der Trierer Katholikentag (1970) kann gerade für diese Auseinandersetzung als ein charakteristisches Forum angeführt werden. Jedoch die unbeirrte Volk-Gottes-Mentalität, der geduldig und zäh durchgehaltene Lernzirkel von Trial-Error-Correction brachte allmählich Klarheit und Beruhigung.

6. *Öffnung der Religionspädagogik für interdisziplinäre Zusammenarbeit mit den Human- und Sozialwissenschaften*

Die Rezeption der Curriculumtheorie⁴⁵ führte zu einer Zielorientierung, die schulisch vertretbar war, die im gemeinsamen Hirtenbrief der Bischöfe Deutschlands 1970⁴⁶ und schließlich in der Gemeinsamen Synode der Bistümer Deutschlands⁴⁷ anerkannt wurde. Der sogenannte Zielfelderplan⁴⁸, ursprünglich für die Sekundarstufe ausgearbeitet, wurde zum Grundmuster religionspädagogischer unterrichtlicher, auch katechetischer Arbeit angenommen, orientierend vom Kindergarten bis zu den höheren

⁴⁴ BOCHINGER, E./PAUL, E., Einführung in die Religionspädagogik, Mainz 1979, 31 – 65; WEIDMANN, F. (Hg.), Didaktik des Religionsunterrichts, Donauwörth 1969, 15 – 19.

⁴⁵ Vgl. ROBINSON, S. B., a. a. O.

⁴⁶ Hirtenbrief der Bischöfe der Bundesrepublik Deutschland vom 16. Februar 1970 und vom 22./23. November 1972.

⁴⁷ Der Religionsunterricht in der Schule: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1976, 113 – 152.

⁴⁸ Zielfelderplan für den katholischen Religionsunterricht der Schuljahre 5 – 10, München 1973.

Schulen⁴⁹, selbstverständlich in je spezifischer Ausrichtung. Die in den Blick gerückten Zielfelder wie eigenes Leben, die Erfahrung mit anderen, Religion und Religionen, wie auch Dichtung, Kunst und Philosophien als Erfahrungs- und Sinndeutungsbereiche, sowie Bibel und kirchliche Traditionen als letztgültige Antworten geben eine Gesamt-sicht der Daseinsfragen und -lösungen; sie führen zu einem Unterricht, der sowohl problem- und situations- wie aber auch bibel- und theologieorientiert ist⁵⁰. Sein Ziel ist nicht so sehr Aneignung von fertigen Lösungen, sondern vielmehr Befähigung, die Fragen nach verbindlicher Wahrheit, nach verantwortlichem Verhalten, nach dem Sinn in den Lebensvollzügen und nach der Zukunft als Anspruch und Aufgabe in den jeweiligen Erfahrungs-, Konflikts- und Entscheidungssituationen auf dem angebotenen Erschließungshintergrund christlicher Tradition zu stellen und in Lösung zu bringen.

Inhaltlich wurde auch die emanzipatorische Problematik aufgegriffen und der freiheitsstiftende Elan der Heilsgeschichte, besonders der prophetischen Verkündigung der Botschaft Jesu, zu einem besonderen Akzent des Religionsunterrichts. Charakteristisch wurde der mehr anthropozentrisch-humanistische Ansatz⁵¹. Durch die Verarbeitung der Identitätstheorien tiefenpsychologischer Herkunft bei Erikson⁵², soziologischer Orientierung bei Krappmann⁵³ und nach dem personalen Ansatz von Buber, Guardini und Goldbrunner⁵⁴ konnte die Religionspädagogik für die jungen Menschen im Religionsunterricht – in der gesamten kirchlichen Jugendarbeit – Perspektiven zur Selbstfindung, Selbstverwirklichung aufweisen. Gerade dieser Ansatz ging in viele amtliche Rahmenrichtlinien zum Religionsunterricht ein. So findet der Jugendliche Hilfe im Suchen der eigenen Identität, theologisch nach dem „Namen“, den Gott dem einzelnen gegeben hat. Der Religionsunterricht will die personalen Beziehungen und Kommunikationsfähigkeiten im Sinne Jesu und der gesamten Offenbarung gestalten helfen. Diese Religionspädagogik zielt bewußt auf die gottgewollte Selbstverwirklichung des Menschen in der kirchlichen und sozialpolitischen Gesellschaft. In diese Identitäts-Konzeption wurde dann durch die Gemeinsame Synode der Bistümer Deutschlands im Beschluß über „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“⁵⁵ auch die kirchliche Pastoralpädagogik gestellt. Danach soll die Jugendpastoral nach dem Bedürfnischarakter des jungen Menschen sich orientieren, sich als Hilfe für die

⁴⁹ Vgl. z. B. Trierer Plan, Trier, 1976; Zielfelderplan für den katholischen Religionsunterricht in der Grundschule, München 1977; TRUTWIN W. (Hg.), Religion – Sekundärstufe II, Düsseldorf 1974.

⁵⁰ MILLER, G., Einführung in den Zielfelderplan; OTT, R./MILLER, G., a. a. O. 9 – 20, 16.

⁵¹ Vgl. ebd.

⁵² Vgl. ERIKSON, E. H., Kindheit und Gesellschaft, Stuttgart 1971; ders., Identität und Lebenszyklus, Frankfurt 1974.

⁵³ Vgl. KRAPPMANN, L., Soziologische Dimension der Identität, Stuttgart 1973.

⁵⁴ Vgl. z. B. BUBER, M., Ich und Du, Heidelberg 1958; ders., Die Schriften über das dialogische Prinzip, Heidelberg 1954; GUARDINI, R., Das Ende der Neuzeit, Basel 1950; ders., Vorschule des Betens, Mainz 1948; ders., Welt und Person, Würzburg 1939; GOLDBRUNNER, J., Personale Seelsorge, Freiburg 1954; ders., Individuation, München 1949; vgl. GERNER, B. (Hg.), Personale Erziehung, Darmstadt 1965.

⁵⁵ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1976, 277 – 311.

Identitätsfindung, für die Verwirklichung der Namentlichkeit vor Gott verstehen. Deswegen soll im kirchlichen Raum Angenommensein und Toleranz, Solidarität und Anerkennung für den Jugendlichen erfahrbar werden, soll für ihn kooperative Mitarbeit und konstruktive, verantwortungsbereite Kritik im Sinne des Konzils ermöglicht werden. Eigene Einsichtsfähigkeit und Mündigkeit, Verantwortungsfähigkeit und Dienstbereitschaft ohne Personenkult sind die religionspädagogisch erstrebenswerten Ziele.

Im Sinne dieser Ziele – sowohl in der Schule wie in der kirchlichen Jugendarbeit – hat die christliche Religionspädagogik vor und nach der Synode die gruppendynamischen Forschungen verarbeitet und die sozialintegrativen Kommunikations- und Konfliktlösungsmethoden in ihre Zielorientierungen hineingenommen, vgl. die Arbeit von H. Lillig: „Identität durch Interaktion“⁵⁶. In dieser kritischen Verarbeitung wurden diese ursprünglich mehr tiefenpsychologisch konzipierten Theorien und mehr formal orientierten Methoden in die Motivation und Zielrichtung der Offenbarung eingebaut und an der von Jesus geforderten Mitmenschlichkeit und Solidarität ausgerichtet. Ich halte darum angesichts vieler disziplinärer Schwierigkeiten in der Schule, aber auch angesichts vieler Defizite in der gesellschaftlichen Kommunikation und Konfliktlösung die Verwirklichung des sozialintegrativen Stils im Religionsunterricht und in der kirchlichen Jugendarbeit für einen spezifischen Dienst an der demokratischen Gesellschaft⁵⁷. Nach Konzil und Synode bleibt darum als Idealziel gegenwärtiger Religionspädagogik ein Führungsstil, der geprägt ist von Achtung und emotionaler Wärme, von Wertschätzung und Reversibilität des Verhaltens, der sich fernhält von maximaler autokratischer Lenkung wie von interesselosem „Laissez-faire-laissez-passer-Verhalten“, der also engagierte Partnerschaft versucht. Nur so gewinnen der Religionsunterricht und die kirchliche Jugendarbeit Resonanz. Nur so finden wir zu einer Kirchlichkeit konziliarer und synodaler Prägung, wo personale Mündigkeit und verantwortliche Mitgestaltung erfahrbar werden⁵⁸.

Allerdings darf ich abschließend feststellen: Diese Ziele sind nie vollkommen erreichbar; mit vielen Religionspädagogen wollte ich dazu immer ermutigen. Es bleibt beim nimmermüden Lernzirkel: Versuch, Irrtum und Unvollkommenheit, aber auch wieder verbessertes Beginnen!

⁵⁶ (Dissertation-Maschin.-Manuskript) Trier 1981.

⁵⁷ Vgl. THOME, A., Befähigung zu sozial-integrativem Lernen als wesentlicher Aspekt im Religionsunterricht; QUADFLIEG, J. (Hg.), „... etwas mehr Mensch“, Trier 1979, 87 – 121, 98 f; 106 f.

⁵⁸ A. a. O. 96 f.

Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums – Ursache nachkonziliarer Konflikte

1. *Der Zwiespalt in der nachkonziliaren Kirche*

Das Zweite Vatikanische Konzil ist heute, zwanzig Jahre nach seinem Beginn, mehr denn je lebendige Gegenwart, die uns alle und weit über die katholische Kirche hinaus betrifft. Das Konzil zeigt Wirkung. Als folgenreich stellen sich immer deutlicher die Akzentverschiebung im Selbstverständnis der Kirche und die daraus folgende Bewußtseinsveränderung in der Kirche heraus.

Drei Dokumente erweisen sich in dieser Hinsicht als besonders bedeutsam: die dogmatische Konstitution *Lumen gentium* über die Kirche, die das Selbstverständnis der Kirche neu formulierte; die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, die das Verhältnis der Kirche zur Welt von heute neu bestimmte; das Ökumenismuskonkordat, das das Verhältnis zu den anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften neu umschrieb. Für die Kirchenkonstitution steht das Stichwort: Kirche als *communio*, für die Pastoralkonstitution das Stichwort: kritische Solidarität mit der Welt von heute, für das Ökumenismuskonkordat das Stichwort: gemeinsam auf dem Weg zur Einheit. Das Konzil hat ein Bewußtsein von der Kirche als Gemeinschaft, von der gemeinsamen Verantwortung für den Weltauftrag und von der Gemeinsamkeit unter den Christen bewirkt, was alles nicht einfach mehr rückgängig gemacht werden kann. In seinem Beitrag zur Zwanzigjahrfeier des Konzilsbeginns im *L'Osservatore Romano* zitiert Kardinal Suenens den melkitischen Patriarchen Maximos IV.: „Es gibt Türen, die der Heilige Geist geöffnet hat und die niemand mehr schließen kann!.“

Mit dem Abschluß der Konzilsverhandlungen ist ein Konzil noch nicht abgeschlossen; es beginnt die Phase seiner Rezeption durch die Kirche. Wie die Kirchengeschichte und die Erfahrung der letzten fünfzehn Jahre lehren, ist das ein schwieriger, nicht ungefährlicher Weg. Er ist häufig von Streit, Verweigerungen, Rückschlägen und bisweilen auch von Abspaltungen gekennzeichnet. Manches, zumal wenn es um eine Reform an Haupt und Gliedern geht, verläuft im Sande. Allzu viele sind daran interessiert, alsbald einen Gleichgewichtszustand der Beruhigung wiederherzustellen; es fehlt an spiritueller Kraft, zu neuen Ufern aufzubrechen.

In der Phase der Rezeption zeigen sich nicht zuletzt aber auch die Schwächen von Konzilsbeschlüssen. Einseitigkeiten werden aufgedeckt und ins rechte Licht der vollen Tradition gerückt. Oder der auf dem Konzil erzielte Konsens erweist sich als ein Kompromiß, der die gegenläufigen Tendenzen nicht vermitteln konnte. Der nicht ausgetragene konziliare Konflikt ist dann die Ursache nachkonziliarer Konflikte.

¹ L. J. KARD. SUENENS, Das Zweite Vatikanische Konzil zwanzig Jahre später, in: *L'Osservatore Romano*. Wochenausgabe in deutscher Sprache 13 (1983) Nr. 3, 8.

Die nachkonziliaren Konflikte in der gegenwärtigen Kirche, die in den letzten Jahren eher zu- als abnehmen, lassen vermuten, daß sie ihre Ursache auch in einem nicht ausgetragenen konziliaren Konflikt haben, der durch kompromißhafte Formulierungen überdeckt ist. Die gegenläufigen Tendenzen in der gegenwärtigen Kirche seien an zwei Stimmen aus der Kirche unseres Landes vorgeführt.

1980 und 1982 etablierte sich neben dem offiziellen Katholikentag ein „Katholikentag von unten“ unter der Devise: Kirche von unten statt Oberkirche! – Wer hätte das nach dem 2. Vaticanum noch für möglich gehalten? Hatte dieses Konzil nicht die Kirche als Volk Gottes und Gemeinschaft der Gläubigen wiederentdeckt und damit das Gemeinsame und Verbindende in der Kirche? Schien damals nicht jene Epoche am Ende, in der Kirche fast synonym mit Hierarchie galt und der Laie von der Kirchenordnung auf eine mehr oder weniger passive Rolle festgelegt war? Ersetzte das Konzil nicht endlich die zentralistische Kirchenverfassung durch eine kollegiale Struktur? Schien diese sichere Hoffnung sich nicht nachkonziliar zu bestätigen, als überall die Synoden unter maßgeblicher Laienbeteiligung stattfanden und die synodalen Gremien auf allen kirchlichen Ebenen eingerichtet wurden? Wer kam angesichts dieser Entwicklung schon auf den Gedanken, eine Kirche von unten zu fordern, die sich gegen eine sogenannte Amts- oder Oberkirche durchzusetzen habe! Schienen nicht „Unten“ und „Oben“ endlich versöhnt?

Die „Initiative Kirche von unten“, in der sich seit 1980 die Basisgruppen in der Bundesrepublik Deutschland sammeln, sieht den Aufbruch zu einer Kirche als *communio* zunehmend bedroht. Sie formuliert ihr Anliegen so: Gegen wachsende Bürokratisierung und Zentralisierung der Kirche – für eine größere Eigenverantwortung der Ortskirche; gegen eine Betreuungs- und Servicekirche – für eine größere verantwortliche Beteiligung der Laien; gegen eine Restauration im Geiste des 1. Vaticanums – für eine weitere Erneuerung der Kirche im Geiste des 2. Vaticanums².

Tatsache ist: Der Streit um das Konzil, um die rechte Auslegung und Verwirklichung seiner Beschlüsse ist in vollem Gange. Enttäuschung hat um sich gegriffen – Enttäuschung bei denen, denen das Konzil und seine Folgen nicht weit genug gehen, und bei denen, denen vieles zu weit gegangen ist.

Auch für die letzteren sei eine Stimme zitiert, die des Präfekten der Glaubenskongregation Kardinal Ratzinger. In seinem 1982 erschienenen Buch „Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie“ findet sich der lesenswerte Abschnitt „Bilanz der Nachkonzilszeit – Mißerfolge, Aufgaben, Hoffnungen“³. Dort heißt es: „In das Konzil wehte etwas von der Kennedy-Ära hinein, etwas von dem naiven Optimismus des Konzepts der großen Gesellschaft: Wir können alles schaffen, wenn wir

² Vgl. Für eine Kirche von unten, hg. v. N. ARNTZ u. a. (AGP-Edition VII) (Herdecke 1982).

³ J. KARD. RATZINGER, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie (München 1982) 383-395.

nur wollen und die Mittel dafür einsetzen . . . Der Traum der Befreiung, der Traum des ganz Anderen, der wenig später in der studentischen Revolte ein immer gewalttätigeres Gepräge annahm, lag in gewisser Hinsicht auch über dem Konzil; er war es, der die Menschen zuerst beflügelte und dann enttäuschte . . .⁴ Wir müssen heute selbstkritisch anerkennen, fährt Kardinal Ratzinger fort, „daß der naive Optimismus des Konzils und die Selbstüberschätzung vieler, die es trugen und propagierten, die finsternen Diagnosen früherer Kirchenmänner über die Gefahr von Konzilien auf eine erschreckende Weise rechtfertigen“⁵. – Die Negativität dieser Bilanz und die Schärfe der Selbstkritik eines, der als Theologe einen guten Anteil an der konziliaren Reform hatte, lassen aufhorchen.

Ähnlich kritisch fällt auch das Urteil Kardinal Ratzingers über einen Leitgedanken des Konzils aus, die Kollegialität und Partizipation. „Der Traum, das ganze Leben zu einer Diskussionsveranstaltung zu machen, . . . hatte unter dem Etikett der konziliaren Idee etwas zu sehr auch in der Kirche Einzug gehalten. Wenn Konzil zum Modell des Christlichen überhaupt wird, dann erscheint die ständige Diskussion über Themen des Christlichen als der Inhalt des Christseins selbst, aber gerade dann ist der Sinn des Christseins verkannt“⁶. Der Kardinal gesteht zu, daß der Grundgedanke der gemeinschaftlichen Verwirklichung des Auftrags der Kirche richtig sei und die synodalen Gremien manches Gute bewirkt hätten. Sie hätten indes auch „zu einer unsinnigen Papierwolke und zu einem Leerlauf geführt . . . Die Grenze dieses papierernen Christentums und der Reform der Kirche durch Papiere liegt inzwischen offen zutage. Es ist sichtbar geworden, daß Kollegialität das eine ist, aber daß persönliche Verantwortung und persönliche Intuition das andere ist, das nicht ersetzt werden kann und nicht erdrückt werden darf“⁷.

Zweifellos wird hier die Schattenseite des nachkonziliaren Reformprozesses angesprochen, negative Erfahrungen, die aber vielleicht doch notwendig waren, um nach einer langen Zeit der Entwöhnung wieder zu einer vernünftigen Praxis des gemeinsamen Beratens und Handelns zu finden. Ohne daß Kardinal Ratzinger unterstellt werden darf, er wolle zum 1. Vatikanum zurücklenken, wird mit der Gegenüberstellung von kollegialer und persönlicher Verantwortung doch ein Motiv des 1. Vatikanums angeschlagen. Und es sind unerleuchtete Geister, die tatsächlich auf Grund der negativen Erfahrungen eine Rückkehr zum 1. Vatikanum fordern.

Daß der Kardinal selbst nicht die erneute Monopolisierung der Verantwortung in der Hand der Amtsträger fordert, zeigt sich sogleich. Er stellt nämlich fest: „Ob das Konzil zu einer positiven Kraft in der Kirchengeschichte wird, hängt nur indirekt von Texten und Gremien ab; entscheidend ist, ob es Menschen gibt – Heilige –, die mit dem unerzwingbaren Einsatz ihrer Person Lebendiges und Neues erwirken“⁸. „Das ist in

⁴ Ebd. 388 f.

⁵ Ebd. 395.

⁶ Ebd. 391.

⁷ Ebd. 392.

⁸ Ebd. 394 f.

der Tat wichtig: Heilige brauchen wir dringender denn je. Nur das überzeugende Lebenszeugnis reißt letztlich Menschen mit. Christus lebt in seinen Zeugen. Das kann aber nicht heißen, daß wir die Gremien Gremien und ihre Beschlüsse Papiere sein lassen sollten. Dann in der Tat bewirken sie nichts, nicht einmal indirekt. Aber die Kirche lebt nicht nur in den Heiligen, sondern in Gemeinden und Ortskirchen, und diese müssen zu gemeinsamem Tun und Zeugnis finden.

Schließlich fordert Kardinal Ratzinger eine Phase der Konsolidierung. Diese könne dadurch eintreten, daß man sich nicht einseitig auf die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* berufe, wie viele es in einem naiven Fortschrittsoptimismus versuchten. Vielmehr bedürfe es der Konzentration und Besinnung auf die zentralen dogmatischen Texte des Konzils, vor allem auf die Konstitution *Lumen gentium*⁹. Damit ist in der Tat eine wichtige Frage der Interpretation und Realisation des Konzils angeschnitten. Muß man die Kirche von ihrer Aufgabe für die Welt von heute her verstehen oder muß man ihren Weltauftrag von ihrem Wesen als Kirche her verstehen? Im Grunde gehört beides zusammen, denn die Kirche ist nicht Selbstzweck. Aber die Besinnung auf das Geheimnis und Wesen der Kirche – das betont Kardinal Ratzinger zu Recht – hat Priorität. Denn wer die Kirche einseitig von ihrem Auftrag für die Welt von heute her versteht, läuft Gefahr, die Kirche der heutigen Welt anzupassen. Wenn „aggiornamento“ als Anpassung verstanden wird, verliert die Kirche ihre sakramentale Potenz und ihr kritisches Potential. Die angepaßte Kirche hat keine Kraft mehr zu einem wahren „aggiornamento“.

Es läßt sich nicht leugnen: Beide Seiten – sowohl diejenigen, denen die Reform der Kirche nicht weit genug geht, wie diejenigen, denen vieles zu weit geht – haben gute Gründe für ihre Bewertung der nachkonziliaren Entwicklung. Auffallend ist, daß zunehmend auch das Konzil selbst unterschiedlich bewertet wird.

2. Divergierende Interpretationen des 2. Vaticanums und ihre Ursache

Wenn wir den divergierenden Interpretationen des Konzils auf den Grund gehen, entdecken wir allenthalben in der Kirche zwei Tendenzen, die teils in offenem Gegensatz teils in lähmendem Mißtrauen einander gegenüberstehen. Die eine Tendenz begreift Kirche als *communio ecclesiarum* und *communio fidelium*. Sie möchte, daß außer den Institutionen der Ämter auch die gemeinsame Verantwortung eine wirksame institutionelle Ausprägung auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens findet. Sie vertritt dieses manchmal in einer Weise, daß die besondere Verantwortung der Hirten undeutlich wird. Die andere Tendenz betont die besondere Sendung und Verantwortung der Amtsträger – manchmal so stark, daß sie zur alleinigen Verantwortung wird. Diese Tendenz sieht die Formen der Mitverantwortung in Konkurrenz zur Autorität der Hirten und möchte ihnen daher kein allzu großes Gewicht geben.

Beide Tendenzen berufen sich auf die Konstitution *Lumen gentium* – in gewisser Weise mit vollem Recht. Hier stoßen wir nun auf eine entscheidende Ursache der

⁹ Ebd. 408.

zwiespältigen Interpretation des Konzils und der nachkonziliaren Konflikte, die oft übersehen wird. Der Zwiespalt in der nachkonziliaren Kirche hat eine seiner Ursachen in der Ekklesiologie des Konzils selbst, genauer in der Tatsache, daß das Konzil nicht eine, sondern zwei Ekklesiologien vertritt, die nicht miteinander vermittelt sind. Die ausgezeichnete Studie von Antonio Acerbi trägt bezeichnenderweise den Titel: „Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella „Lumen gentium“¹⁰.“

Das Nebeneinander zweier Ekklesiologien in der Kirchenkonstitution läßt sich an verschiedenen Punkten aufweisen. Am eindrücklichsten ist der Vergleich zwischen dem zweiten Kapitel über das Volk Gottes und dem dritten Kapitel über die Hierarchie, das erstere ein Beispiel für die *communio*-Ekklesiologie, das zweite für eine hierarchologische Ekklesiologie.

Im zweiten Kapitel wird die gemeinsame Würde und Berufung aller Glieder des Volkes Gottes betont, ihre unmittelbare Beziehung zu Christus, die Teilnahme aller an den drei Ämtern Christi.

Alle empfangen Charismen zum Dienst an der Auferbauung des Leibes Christi. Das Amt monopolisiert nicht die Beziehung zu Christus, sondern dient der Christuspräsenz in den vielen; es ist zum Dienst an den anderen Diensten und an den Gaben des Geistes bestimmt. Die Beziehung zwischen Amt und Gläubigen zeichnet sich durch Wechselseitigkeit aus.

Das dritte Kapitel über die Hierarchie wurde von dem damaligen Relator auf dem Konzil, Bischof Parente, so vorgestellt: Die Struktur der Kirche ist schon auf der ontologischen Ebene dergestalt, daß die verschiedenen Elemente in der Weise einer hierarchischen Unterordnung miteinander verbunden sind, nämlich der Gläubigen unter die Priester und Bischöfe, der Bischöfe unter den Papst, der Papst unter Christus. Kein Leben, keine *potestas* existiert in diesem Organismus, die nicht von Christus, dem unsichtbaren Haupt, herkommt, um durch Petrus und die Bischöfe zu den Gläubigen zu gelangen. Dasselbe gilt auf der operativen Ebene¹¹.

Hier erscheint allein der Papst in direkter Beziehung zu Christus, und erst durch ihn und durch die Bischöfe und Priester haben die Gläubigen eine Beziehung zu Christus. Tatsächlich ist das dritte Kapitel von dieser hierarchologischen Sicht bestimmt. Das Amt erscheint vornehmlich als *potestas*. Konsequenter wird die Beziehung zwischen Bischof und Gläubigen fast nur unilateral gesehen, von oben nach unten. An die Stelle der *fraternitas* im zweiten Kapitel tritt hier die *paternitas* des Bischofs, die Gläubigen sind die ihm anvertrauten Söhne.

Ähnliches gilt für das Verhältnis von Papst und Bischofskollegium. In Ergänzung des 1. Vaticanums wird im dritten Kapitel die Lehre vom prinzipiell kollegialen Charakter

¹⁰ Bologna 1975.

¹¹ A. ACERBI, *Due ecclesiologie*, 523.

des Amtes entwickelt, was zweifellos einer *communio*-Ekklesiologie entspricht. Mit dem Papst leitet das Bischofskollegium die Kirche. Und doch bleibt es im dritten Kapitel bei der Akzentuierung der monarchischen Verfassungselemente der Kirche. Am deutlichsten wird das durch die fast unveränderte Übernahme der Dogmen vom Jurisdiktionsprimat und der Unfehlbarkeit des Papstes, wie sie das 1. Vaticanum formuliert hat. Hinter der einseitigen Formulierung des 1. Vaticanums steht jene hierarchologische Ekklesiologie, der wir in der *Relatio* von Bischof Parente begegnen. In ihr tragen die Amtsträger, letztlich der Papst, die alleinige Verantwortung für die Kirche. Sie tendiert auf eine Monopolisierung der Christuspräsenz in den Amtsträgern, letztlich im Papst, und deshalb auf die Konzentration des *munus regendi et docendi* beim Papst.

In dem Nebeneinander der beiden Ekklesiologien spiegelt sich der ungelöste Konflikt der beiden ekklesiologischen Fraktionen auf den letzten beiden Konzilien. Während auf dem 1. Vaticanum die Vertreter der *communio*-Ekklesiologie eine Minorität bildeten, die vor der Schlußabstimmung das Konzil verließ, war es auf dem 2. Vaticanum umgekehrt. Hier bildeten die Vertreter der hierarchologischen Ekklesiologie die Minorität, aber eine Minderheit mit großem Einfluß, welche in der *communio*-Ekklesiologie einen Gegensatz zum 1. Vaticanum sah. Um einen Konflikt wie auf dem vorhergehenden Konzil zu vermeiden, ließ der Papst die *nota praevia* einfügen, die u. a. die völlige Handlungsfreiheit des Papstes gegenüber der kollegialen Mitwirkung des Episkopats betont. Auch fällt auf, daß in der Kirchenkonstitution überall dort, wo von der Gesamtverantwortung des Bischofskollegiums die Rede ist, fast ängstlich immer zugleich die Rechte des Primats hervorgehoben werden. So erscheint die kollegiale Verantwortung als eine den Primat bedrohende oder einschränkende Konkurrenz.

Die ekklesiologische Wende, die das 2. Vaticanum vollzog, als es das nunmehr zweite Kapitel der Kirchenkonstitution über das Volk Gottes dem nunmehr dritten Kapitel über die Hierarchie vorordnete, diese Wende hat nicht durchschlagen können. Es blieb bei einem Nebeneinander zweier unterschiedlicher und gegenläufig akzentuierter Ekklesiologien, die nicht miteinander vermittelt sind.

Dieses Nebeneinander der beiden Ekklesiologien wird nach dem Konzil oft bis zum Gegeneinander gesteigert, weil die eine die andere auszuschließen scheint. Die Zwiespältigkeit der Ekklesiologie des Konzils bestimmt als Zwiespalt das Bewußtsein der Gläubigen, so daß sich ein beträchtliches Potential an Unmut, Unsicherheit und Protest aufstaut. Die einen können sich zu Recht auf das 1. Vaticanum im 2. Vaticanum berufen, die anderen sind enttäuscht, weil die Erwartungen, die sie mit der *communio*-Ekklesiologie verbinden, sich deshalb nicht erfüllen können. Die Geltung zweier Ekklesiologien in der Kirche verursacht nicht zuletzt den zwiespältigen Eindruck, den viele nachkonziliare Institutionen und Regelungen vermitteln.

Der Vorschlag Kardinal Ratzingers einer Konsolidierung auf der Basis der Kirchenkonstitution bedarf deshalb einer Spezifizierung. Besinnung und Konzentration auf die Dimension der Kirche als Glaubensmysterium vor aller Diskussion über

kirchliche Strukturen tut in der Tat not. So findet z. B. das erste Kapitel der Konstitution über das Mysterium der Kirche oft zu wenig Beachtung. Was aber die Strukturen betrifft, in denen das Wesen der Kirche Gestalt gewinnt, stellt sich die Frage: Konsolidierung auf der Basis welcher der beiden Ekklesiologien in *Lumen gentium*? Hier ist eine Entscheidung, eine Entwicklung fällig, ein weiterer Schritt in jene Richtung, die das 2. Vaticanum zweifellos eingeschlagen und gewiesen hat. Es bedarf einer weiteren Entfaltung der *communio*-Ekklesiologie, die – ohne das 1. Vaticanum zu verleugnen – der Kirche eine deutlichere und konsequentere Kontur als *communio ecclesiarum* und *communio fidelium* gibt. Nur so lassen sich die missionarischen Kräfte der Kirche freisetzen, die jetzt vielfach durch innere Parteilagen blockiert sind.

3. Entfaltung der Kirche als *communio* und Abbild des dreifaltigen Gottes

Damit stellt sich nach der Analyse die Frage nach Auswegen aus der Sackgasse einer doppelten Ekklesiologie. Wie läßt sich das Problem des gespaltenen Bewußtseins, der ekklesiologischen Schizophrenie der Nachkonzilszeit lösen?

In einigen Veröffentlichungen der letzten Jahre habe ich an dieser Aufgabe zu arbeiten versucht. Dabei haben sich in meiner Arbeit vier Schritte ergeben, die in einer gewissen inneren Logik aufeinander folgen. Das möchte ich im folgenden kurz skizzieren. Zuerst etwas zum Ausgangspunkt meiner Überlegungen.

Die beiden gegenläufigen ekklesiologischen Tendenzen in der heutigen Kirche gehen von der Voraussetzung aus, daß zwischen dem 1. und 2. Vaticanum ein Gegensatz bestehe. Die Vertreter einer eher hierarchologischen Ekklesiologie behaupten dabei, daß das 1. Vaticanum ein größeres dogmatisches Gewicht habe und deshalb das 2. Vaticanum im Lichte des 1. Vaticanums zu lesen sei, denn das 2. Vaticanum habe „nur“ pastoral gesprochen. Umgekehrt, aber von demselben Gegensatz zwischen 1. und 2. Vaticanum ausgehend, meinen manche Vertreter der anderen Tendenz die *communio*-Ekklesiologie nur dadurch retten zu können, daß sie die Legitimität und Autorität des 1. Vaticanums bestreiten. Mit Recht sagt Kardinal Suenens in seinem Artikel im *L'Osservatore Romano*: „Die harmonische Verbindung des Ersten mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist noch nicht abgeschlossen . . .“¹²

Das ekklesiologische Dilemma kann nur aufgelöst werden, wenn es gelingt, den vorausgesetzten Gegensatz zwischen dem 1. und 2. Vaticanum als einen Pseudo-Gegensatz zu erweisen. Der Gegensatz besteht zwischen der hierarchologischen und der *communio*-Ekklesiologie, nicht aber zwischen den beiden Konzilien. Damit beschäftigen sich die ersten Schritte.

Der *erste Schritt* ist ein historischer Nachweis. Es läßt sich aufzeigen, daß die beiden Dogmen des 1. Vaticanums über das Papstamt, welche das 2. Vaticanum übernommen hat, nicht an die hierarchologische Ekklesiologie gekettet sind, sondern mit der

¹² L. J. KARD. SUENENS, Das Zweite Vatikanische Konzil zwanzig Jahre später, in: *L'Osservatore Romano*. Wochenausgabe in deutscher Sprache 13 (1983) Nr. 2, 9.

communio-Ekklesiologie vereinbar sind. Das habe ich gezeigt in dem Beitrag „Das Unfehlbarkeitsdogma im Streit der Interpretationen“, in: Das Petrusamt, hg. von K. Lehmann¹³.

Es läßt sich nämlich zeigen, daß die Bischöfe der damaligen Minorität, die das Konzil vorzeitig verließen, die beiden Dogmen nur in ihrer Interpretation unterschrieben haben. Und diese Interpretation wurde von Rom nicht beanstandet, ja von Pius IX. sogar indirekt bestätigt. Die Interpretation dieser Bischöfe entsprach aber einer communio-Ekklesiologie. Es gibt also eine legitime Interpretation der vatikanischen Dogmen im Rahmen einer communio-Ekklesiologie und damit – historisch nachweisbar – keinen prinzipiellen Gegensatz, keine prinzipielle Diskontinuität zwischen diesen Dogmen und der communio-Ekklesiologie.

In einem zweiten Schritt stelle ich fest, daß es über die bloße Vereinbarkeit hinaus sogar eine wahre Kontinuität oder besser kontinuierliche Entwicklung zwischen dem 1. und 2. Vaticanum gibt. Das habe ich aufzuzeigen versucht in meinem Referat „Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des 2. Vaticanums“ auf dem internationalen Theologenkongreß von Bologna 1980, veröffentlicht in: Kirche im Wandel, hg. von G. Alberigo/Y. Congar/H. J. Pottmeyer¹⁴.

Auf den ersten Blick besteht die Kontinuität zwischen den beiden Konzilien darin, daß das letzte Konzil die Papstdogmen so übernahm, wie sie das 1. Vaticanum formulierte. In dieser rein formalen Sicht zeigt sich aber noch keine wirkliche Kontinuität. Denn die bloße Übernahme führte in das Dilemma zweier Ekklesiologien, weil nun einmal mit der einseitigen Formulierung des 1. Vaticanums die hierarchologische Ekklesiologie verknüpft wurde und wird, wie wir am Beispiel des dritten Kapitels von „Lumen gentium“ sahen.

Dennoch ergibt sich eine wahre Kontinuität, wenn man den Dingen tiefer auf den Grund geht, ohne das gegenwärtige Dilemma zu leugnen. Dabei gehe ich von der Beobachtung aus, daß sich die Kirche erst allmählich als aktives Subjekt ihrer Geschichte entdeckt und bewußt wird. Das zeigt sich u. a. an der sehr späten Entstehung einer systematischen Ekklesiologie; erst die beiden letzten Konzilien erheben die Kirche zu einem ausdrücklichen Thema. Diese Selbstbewußtwerdung der Kirche als Subjekt ihrer Geschichte ist eng verknüpft mit der Selbstbewußtwerdung des modernen Staates und seiner Säkularisierung. Während der neuzeitliche Staat sein Subjektsein zuerst in der Figur des absolutistischen souveränen Monarchen thematisierte, thematisierte die Kirche ihr Subjektsein in der Figur des „Souverain Pontif“. Beide Prozesse sind historisch gesehen aufeinander bezogen. Hier ist der geschichtliche Ort des 1. Vaticanums.

¹³ H. J. POTTMEYER, Das Unfehlbarkeitsdogma im Streit der Interpretationen, in: Das Petrusamt, hg. v. K. LEHMANN (München-Zürich 1982) 89-109.

¹⁴ H. J. POTTMEYER, Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vaticanums, in: Kirche im Wandel, hg. v. G. ALBERIGO/Y. CONGAR/H. J. POTTMEYER (Düsseldorf 1982) 89-110.

Während in der Folgezeit der Bürger sich an Stelle des Monarchen als tragendes Subjekt des Staates und seiner Geschichte etabliert, geschieht Ähnliches in der Kirche. Das 2. Vaticanum entdeckt neben dem Papst auch die anderen Glieder der Kirche, die Bischöfe, Priester und Laien, als aktive und verantwortliche Subjekte in der Kirche. Das ist die wahre und tiefere Kontinuität zwischen dem 1. und 2. Vaticanum: Die Kirche entdeckt sich selbst immer mehr als Subjekt ihrer Geschichte, auch als Subjekt ihrer Glaubensüberlieferung und deren verbindlicher Formulierung, und sie entdeckt immer deutlicher das Subjektsein aller ihrer Kirchenglieder.

Jetzt stellt sich die Frage, ob diese Entwicklung ein mehr oder weniger zufälliger historischer Prozeß auf Grund äußerer Einflüsse ist, oder ob sie auch ein theologisch zu deutendes Phänomen darstellt.

Diese Frage soll im *dritten Schritt* beantwortet werden, wobei ich auf dasselbe Referat verweise. Tatsächlich entspricht die Sinnrichtung dieser Entwicklung, in der sich die Kirche immer bewußter als Subjekt ihrer Geschichte entdeckt und reflex vollzieht, dem Grundgesetz der Heilsökonomie. Angefangen von Abraham, Mose und den Propheten, auf dem Höhepunkt dieser Ökonomie durch den Menschen Jesus, über Maria und die Apostel bis zu den heutigen Zeugen Christi vermittelt Gott das Heil durch Menschen, die er beruft und sendet. Das eigentliche Subjekt dieser Heilsvermittlung wie der Überlieferung ist Gott der Vater durch Jesus Christus im Heiligen Geist. Ihr instrumentales oder besser sakramentales Subjekt aber ist nach Israel die Kirche als Sakrament des Heiles, wie das 2. Vaticanum sagt. Dieses ihr sakramentale Subjektsein entdeckt die Kirche unter dem Antrieb des Heiligen Geistes reflex immer mehr für sich selbst als ganze sowie den Anteil ihrer Glieder daran – im 1. Vaticanum noch in hierarchologischer Engführung allein für den Papst, im 2. Vaticanum auch für die übrigen Glieder.

Wenn das also dem Willen Gottes entspricht, dann ist es theologisch geboten und der Kirche aufgegeben, alle ihre Glieder als verantwortliche und tragende Subjekte in der Kirche anzuerkennen und zu fördern. Das bestehende Dilemma wird überwunden, wenn diese Verpflichtung in die Bestimmung des Primats wie der übrigen kirchlichen Ämter eingeht und diese so wirklich zum Dienst an den anderen Diensten werden. Die Formen der Mitverantwortung sind nicht länger als Einschränkung des Amtes oder als Konkurrenz zum Amt anzusehen, sondern als Entfaltung von Kirche gemäß dem Heilsplan Gottes. Die Selbstverantwortung und die Entfaltung der Ortskirchen dürfen nicht länger als Gefährdung der kirchlichen Einheit angesehen werden; als Einheit in der Vielfalt ist die Kirche Abbild des dreifaltigen Gottes.

Gegenüber der Vorstellung von einem fortschreitenden Selbstbewußtwerdungsprozeß der Kirche drängt sich der Einwand auf, daß die Kirche der ersten Jahrhunderte ja bereits ein waches Bewußtsein von der Subjekthaftigkeit der Ortskirchen und -gemeinden gehabt habe, wie es etwa in der Beteiligung der Gemeinden bei der Bestellung der Ortsbischöfe und in der Bedeutung des consensus omnium-Prinzips und der Rezeption zum Ausdruck kommt. Muß man im Blick darauf nicht eher von ersten zögernden Schritten des 2. Vaticanums in Richtung auf die *communio*-Praxis der Alten Kirche

sprechen? In der Tat wäre es mehr als unzutreffend, hier von einer einlinigen Fortschrittsgeschichte zu sprechen; der fortschreitende Verlust der *communio*-Dimension in der katholischen Kirche ist unübersehbar.

Dennoch kann es auch keine bloße Rückkehr zur Alten Kirche geben. In dieser wirkte noch lange das Gemeinschaftserlebnis der frühen Gemeinden als Kleingruppen in feindlicher Umwelt nach, selbst als sie schon längst groß- und volkskirchliche Strukturen ausgebildet hatte. Diese soziologische Entwicklung war es, die den *communio*-Gedanken immer mehr zu einem realitätsfernen Ideal verblassen ließ, alle Versuche zu seiner Wiederherstellung zur Ergebnislosigkeit verurteilte und auch heute eine bloße Restauration urkirchlicher Verhältnisse ausschließt.

Gewandelt hat sich ferner die Vorstellung von der Überlieferung – ein Vorgang, den man etwas mißverständlich als Übergang von der *traditio passiva* zur *traditio activa* zu bezeichnen pflegt. In der Alten Kirche galt die Glaubenstradition und ihre sprachliche Fassung als mehr oder weniger unveränderlich und unantastbar; das Subjekt ihrer Erinnerung und Bewahrung waren die Ortskirchen, die als in Glauben und Leben verbundene Gemeinschaften die Tradition bezeugen. In dieser Vorstellung wächst die Garantie der Echtheit mit der Vielzahl der übereinstimmenden Zeugen. Inzwischen ist sich die Kirche fortschreitend bewußt geworden, daß lebendige Überlieferung aktive Gestaltung von Tradition bedeutet, was eine entsprechende Kompetenz und Überwachung erfordert. Das führte zusammen mit einem intellektualistischen Glaubens- und Lehrbegriff und einer Einengung des Apostolizitätsbegriffs zu einer einseitigen Kompetenzverlagerung auf die Träger des hierarchischen Lehramtes. Jedenfalls wurde sich die Kirche in diesem Vorgang, wenn auch in hierarchologischer Engführung, ihres Subjektseins als aktive Gestalterin ihrer Geschichte und Tradition bewußt. Die Rückgewinnung der *communio*-Praxis verlangt deshalb heute, daß immer mehr Kirchenglieder sich dazu befähigen, Kirche verantwortlich mitzutragen, und ihnen auch wirklich Gelegenheit gegeben wird, diese Verantwortung wahrzunehmen.

Damit würde auch ein weiterer Wandel berücksichtigt, der bei der Erneuerung der *communio*-Praxis zu beachten ist, nämlich die Veränderung des Subjektbegriffs, der heute den Anspruch auf verantwortliche Selbstbestimmung für jeden und auf deren rechtliche und praktische Sicherung einschließt. Das bedeutet nicht, daß der Demokratiebegriff auf die Kirche angewandt werden könnte, wohl aber, daß der einzelne sein Glaubenscharisma wahrnimmt und dementsprechend sein Urteil und Beitrag Gehör und Beachtung findet, so daß er zu einem mittragenden Subjekt von Kirche wird, statt bloß Objekt kirchlichen Handelns zu sein.

Die Veränderung der soziologischen Bedingungen, das gewachsene Bewußtsein der aktiven, Kompetenz erfordernden Selbstgestaltung wie der gewandelte Subjektbegriff lassen deshalb eine bloße Restauration der altkirchlichen *communio*-Praxis nicht zu. Nicht ein Zurück ist geboten, sondern ein entschiedenes Weitertreiben des Selbstbewußtwerdungsprozesses der Kirche, unter den Bedingungen einer Großkirche, aber durch Aufgabe der hierarchologischen Engführung und Einbeziehung aller ihrer Glieder als mittragender Subjekte Sakrament des Heils für die Welt zu sein. Wohl gibt die

communio-Praxis der frühen Kirche einen Maßstab vor, hinter den jede künftige Verwirklichung von Kirche als communio nicht zurückfallen darf.

Soweit die drei ersten Schritte, die einen Ausweg aus dem lähmenden Dilemma aufzeigen und theologisch begründen wollen. Diese Schritte allein genügen indes noch nicht. Denn die Einseitigkeit der hierarchologischen Ekklesiologie und die bisherige Schwäche der communio-Ekklesiologie haben noch einen tieferen Grund. Erst wenn dieser erkannt und angegangen wird, kann die eben vorgetragene Perspektive wirklich Zukunft eröffnen.

Die tiefere Ursache des Dilemmas ist mit einem Wort der vorherrschende Christomonismus der westlichen, zumal der neuzeitlichen Ekklesiologie. Unter Christomonismus verstehen wir eine einseitig christologische Begründung der Ekklesiologie, welche sowohl christologisch wie pneumatologisch defizient ist – der mit einem Wort die trinitarische Dimension fehlt.

Diesen *vierten* Schritt habe ich auf einer Tagung der evangelischen Akademie Tutzing vorgetragen. Unter dem Titel „Der Hl. Geist und die Kirche“ ist dieses Referat in den Tutzinger Studien erschienen¹⁵.

Die hierarchologische Ekklesiologie beruht auf einer halbierten Christologie, genauer auf der einseitigen Hervorhebung der Beziehung der Kirche zu Jesus Christus als ihrem geschichtlichen Ursprung, dessen Vermittlung allein dem apostolischen Amt zugeschrieben wird. Ihr je neuer Ursprung aus der beständigen Gegenwart des erhöhten Christus im Hl. Geist, der in den vielen wirkt, also die pneumatologisch-charismatische Dimension der Kirche wird dadurch unterbewertet, oder genauer: sie wird wesentlich auf die amtliche und sakramentale Vermittlung eingeschränkt. Deshalb ist die von oben absteigende Linie Christus – Papst – Bischöfe – Priester – Laien, der wir in der Relatio von Bischof Parente begegneten, charakteristisch für die hierarchologische Ekklesiologie. Die communio-Ekklesiologie ist dagegen ohne die pneumatologisch-charismatische Dimension nicht denkbar.

Das muß dazu genügen. In einigen neueren Veröffentlichungen begegnen wir einer gewissen Neigung zu einem Pneumamonismus, so dort, wo eine sogenannte alternative Amtspraxis pneumatologisch aus dem Hl. Geist in der Gemeinde begründet wird. Tatsächlich ist es uns noch nicht gelungen, die christologische und pneumatologische Dimension von Kirche so miteinander zu vermitteln, wie es nur in einer wirklich trinitarischen Ekklesiologie möglich ist.

Als Volk Gottes, des Vaters, ist Kirche die Sammlung aller Glaubenden, welche die gemeinsame Würde und Sendung verbindet. Sodann ist Kirche Leib Christi, der das Haupt seines Leibes ist und den ganzen Leib durch sein Evangelium, seine Sakramente und den Dienst der zum Apostelamt Berufenen zusammenfügt. Schließlich ist Kirche

¹⁵ H. J. POTTMEYER, Der Heilige Geist und die Kirche. Von einer christomonistischen zu einer trinitarischen Ekklesiologie, in: Tutzinger Studien 2/1981, 45 – 55.

Tempel des Heiligen Geistes, der in den vielen je nach seiner Gabe wirkt und Gemeinschaft schafft.

Wird einer dieser trinitarischen Bezüge unterbewertet oder vergessen, wird das Leben der Kirche als Abbild des dreifaltigen Gottes zutiefst gestört. Wird der Bezug zum Vater vergessen, schwindet die gemeinsame Würde und Sendung aus dem Blick, die Grundlage der communio. Wird die Kirche nicht mehr als Leib Christi verstanden, bricht die communio der Ortskirchen und der Glaubenden auseinander in die vielen, die sich gegeneinander auf den Geistbesitz berufen. Wird schließlich vergessen, daß die Kirche Tempel des Heiligen Geistes ist, erstarrt sie zu einer Hierokratie, dem Zerrbild der communio. Kirche als Abbild des dreieinigen Gottes zu leben und zu gestalten, als Vorbild einer geeinten Menschheit – das ist der Auftrag und die Hoffnung, wozu wir heute gerufen sind.

„Kirche machen“ – „Kirche empfangen“: Ein erneuter Lobpreis auf die „Mutter Kirche“

1. Kehrt die Liebe zur „Mutter Kirche“ wieder?

Eugen Biser, München, hat in einem jüngst veröffentlichten Artikel zum Thema: „Glaube in dürftiger Zeit“¹ auf das gewandelte Glaubensverständnis in unseren Tagen sehr geistreich und sehr differenziert hingewiesen. Er bemerkt da im Laufe seiner Darlegungen, daß das Bild vom „vollkommenen Gehorsamsdienst des Verstandes und Willens“² im Hinblick auf Offenbarung und Vermittlung dieser Offenbarung in der Kirche, durch den Dienst der Kirche sich doch grundlegend geändert habe. Gottesoffenbarung ist kein „tyrannischer Ukas“, keine „übernatürliche Auflage“ mehr, die „fremdgesetzlich in die Bewußtseinsimmanenz des Menschen einbricht“³. Nein. So ist es, Gott sei Dank, nicht mehr. Vielmehr beschreibt Biser die heutige Situation so: „Sie (die Gottesoffenbarung) steht zu ihr (der Bewußtseinsimmanenz des Menschen) vielmehr in einem Korrespondenzverhältnis, so daß sie durch Erfahrungen der Übereinkunft ihrer Botschaft mit den innersten Ansprüchen des Menschengesistes verifiziert werden kann“⁴ – und er führt dazu etwas später noch aus: „Hatte die kirchliche Lehrverkündigung bei aller Betonung des Zusammenhangs von Glaubenserkenntnis und Glaubenspraxis doch stets besonders auf die geglaubten Inhalte und damit auf die Glaubensinformation abgehoben, so richtet sich die religiöse Sinnerwartung nunmehr so entschieden auf das Erfahrungsmoment, daß dieses geradezu zur Bedingung der Glaubensbereitschaft wurde . . . Wenn man sich nach dem Bedeutungskern der erwarteten Erfahrung erkundigt, so geht es darin unverkennbar um Bestätigung, Befreiung und Geborgenheit. Was der religiöse Mensch der Gegenwart vom Glauben erhofft, ist nicht so sehr der Zuwachs an Gotteserkenntnis . . . als vielmehr die Überwindung seiner Selbstentfremdung und Existenznot. Unter der Voraussetzung, daß Sinn in seiner ursprünglich lokalen Bedeutung genommen wird, ist damit aber auch schon gesagt, daß die Verlagerung des Glaubensinteresses damit zusammenhängt, daß sich die Sache des Glaubens für viele mit dem Problem der Sinnsuche verknüpfte . . . So entspricht es vollauf der kirchengesellschaftlichen Gegebenheit, daß sich der Glaubende immer schon in einer vom Glauben direkt oder wenigstens – wie gerade in der säkularisierten Welt von heute – indirekt geprägten Umwelt vorfindet, so daß sich sein Weg im Sinn der augustinischen Herleitung des Begriffs *religio* von Wiedererwählen (*Re-eligere*) tatsächlich als eine Bewegung vom Glauben zum Glauben darstellt. Ist dann aber der Glaube noch wirklich . . . ausschließlich Sache des einzelnen? Sind an seinem

¹ E. BISER: Glaube in dürftiger Zeit, in: A. LANGNER: Katholizismus und philosophische Strömungen in Deutschland, Paderborn 1982, S. 105 – 118.

² E. BISER: a. a. O., S. 113.

³ E. BISER: a. a. O., S. 113.

⁴ E. BISER: a. a. O., S. 113.

Gelingen dann nicht ebenso die für die Prägung des Milieus Verantwortlichen mitbeteiligt?⁵“ – Zwar kommt in diesem Zitat das Wort „Kirche“ direkt und im eigentlichen Sinne nicht vor, aber ich möchte die Formulierung von der „Bewegung vom Glauben zum Glauben“ sehr bewußt aufgreifen und in diesem Gedanken als Kennzeichnung gewandelter Glaubenssituation genau jene Vorstellung ausgesprochen finden, die letztlich von der Kirche als Größe ausgeht, von der wir den Glauben empfangen, um dann in der bleibenden Beheimatung dieses Glaubens dennoch auch weiterzuwachsen in Richtung auf individuell-personale Ausdifferenzierung. Biser spricht in diesem Zusammenhang an einer anderen Stelle dieses Aufsatzes von der „Individualität der gläubigen Einzelperson“ und von „deren Zusammenschluß mit ihresgleichen zu einem kollektiven Gesamtsubjekt . . . wie es schon die Patristik gefordert und, nach einem Abstand von eineinhalb Jahrtausenden, die theologische Romantik zum einzig adäquaten Subjekt der Gotteserkenntnis erklärt hatte, weil der, der das Ganze schuf, nur vom Ganzen ganz erkannt werden könne (Möhler)“⁶. – Hans Urs von Balthasar umschreibt dieses Phänomen vom empfangenen Glauben zum auch ganz persönlichen Glauben in der Gemeinschaft der Kirche als Mutter und Ausgangspunkt so: „Die Kirche ladet durch ihre Verkündigung die Menschen ein, sich ihrem Glauben anzuschließen: durch sie zunächst, dann in ihr und mit ihr (und insofern als sie selbst) Glaubende zu sein“⁷. „Kirche wird also auf dem Hintergrund all dieser Worte zu einer „Größe“, die mir in ihrer Verkündigung, in ihrem sakramentalen und außersakramentalen Tun Hilfe gibt, um Bestätigung, Befreiung, Geborgenheit, Lebenssinn zu finden, wobei das hier tragende Element vom Verhältnis „übernatürlich“ und „natürlich“ von Biser in seinem Werk: „Glaubensverständnis“ so dargelegt wird: „Die Offenbarung überkommt den Menschen nicht als unerhoffte, fordernde Auflage, sondern als gnadenhafte Entsprechung zu dem, was der Mensch aus seiner Wesensmitte heraus erhofft, ohne es sich aus eigener Wesenskraft verschaffen zu können. Ohne im strengen Sinn des Wortes (konnatural) zu sein, liegt sie doch ganz auf der Linie der natürlichen Sinnerwartung, so daß sie mit dem, was sie gibt, bruchlos in den Existenzakt des Menschen eingeht. So verhilft die Immanenzmethode dem modernen Autonomiestreben zu seinem Recht, ohne etwas vom Eigenrecht der Gnadenordnung preiszugeben“⁸. – Wenn also hier von der Tatsache gesprochen wurde, daß die Offenbarung durch die Vermittlung der Kirche irgendwie doch, ohne im strengen Sinn des Wortes „konnatural“, „bruchlos in den Existenzakt des Menschen eingeht“, dann erscheint wirklich eben wegen des Wortes „Existenzakt“ das „Leben“ des Menschen gemeint zu sein – damit aber lebt, unter moderner Diktion, die Bezeichnung von der Kirche als der „Mutter der Lebendigen“ wieder auf – und nimmt man gleich das Bekenntnis P. Claudels hinzu: „Gepriesen sei stets die große Ehrwürdige Mutter, an deren Knien ich alles gelernt habe“⁹, dann feiert in der Tat die Liebe zur „Mutter Kirche“ wieder urständ. – Gewiß: Wir werden ehrlicherweise nicht – noch nicht – sagen können, daß im Guardinischen Sinne die Kirche wieder in den Seelen erwacht sei, ein Bekenntnis aus dem Jahre 1922, das zu den herrlichsten deutschsprachigen Bekennt-

⁵ E. BISER: a. a. O., S. 117–118.

⁶ E. BISER: a. a. O., S. 118.

⁷ H. URS von BALTHASAR: Herrlichkeit, Schau der Gestalt, 1961, S. 568.

⁸ E. BISER: Glaubensverständnis – Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie, Freiburg – Basel – Wien 1975, S. 25.

⁹ Vgl. dazu H. DE LUBAC, Die Kirche – eine Betrachtung, Einsiedeln 1968, S. 303.

nissen echter Kirchenliebe für alle Zeiten gehört. Noch „geistert“ jenes unheilvolle Schlagwort „Christus Ja – Kirche Nein“ herum – aber eben, seine Schlagkraft scheint es langsam, aber sicher zu verlieren, es mehrten sich die Zeichen, daß unter den wachen Christen die Tendenz merklich nachläßt, alles und jedes immer ganz von Anfang und ganz persönlich anzugehen, „Kirche“ im Großen wie im Kleinen, in den Glaubensformen und im Ausdruck der Liturgie und Frömmigkeit ständig „neu“ zu „machen“. Es wachsen wieder Menschen heran – und andere „bekehren“ sich und werden „gescheiter“ –, die „Kirche“ auch „empfangen“ wollen, annehmen möchten, auf Vorgegebenheiten in Glaube und Kult zu achten beginnen und „heilfroh“ sind, daß sie auf diese Art und Weise durch und durch beschenkt werden und sich nicht „ihre Geschenke“ nur ständig „anzuschauen“ brauchen. Kurz: „Kirche“ gewinnt wieder die Bedeutung eines Geheimnisses, das nicht nur aus mir und aus anderen entsteht – und wehe, wenn ich und die anderen da versagen –, sondern das uns allen vorrangig ist, unabhängig erscheint von unserem Glauben oder Unglauben, von unseren Taten oder von unserem Versagen – und die Worte Karl Barths wirken gar nicht mehr so unglaublich und fremd: „Zugespitzt gesagt und cum grano salis zu verstehen: Es gibt Jesus Christus gegenüber nicht zuerst Gläubige und dann, aus ihnen gebildet, die Kirche, sondern: zuerst gibt es die Kirche und dann, durch sie und in ihr, die Gläubigen. Ist Gott gewiß an die Kirche sowenig gebunden wie an die Synagoge, so sind es doch die Empfänger seiner Offenbarung: sie sind, was sie sind, indem Kirche ist und indem sie in der Kirche sind, nicht ohne die Kirche und nicht außer der Kirche¹⁰.“ Kirche brauchen wir nicht erst jeden Tag von neuem zu bauen – Kirche ist bereits für uns da, wir brauchen nur in sie einzutreten, in sie, die da ist „das Haus Gottes“, „das Haus, in dem man von seinem Worte sich nährt“, die Stätte, wo „die Majestät des Herrn wohnt“, „die Stadt, die er sich erbaut hat“, „die Schule, in der er lehrt“, „der Tempel, in dem er angebetet wird“, „die Schatzkammer, der reiche Keller, wo die Apostel die Wahrheit niedergelegt und den Lebenstrank, der Christus ist, geborgen haben¹¹.“ – Sicher: Es gibt Menschen, die über solche „leisen“ Entwicklungen nicht erfreut sind, ja, die sich sogar Sorge machen, daß da auf einmal alles so „brav“ zu werden „droht“. Es sei gleich zugestanden, daß solche Sorge nicht völlig grundlos ist. Denn: Offenkundig sind unter den jungen Menschen eben auch solche, die „Kirche“ nicht sosehr aus theologischen Gründen als „Mutter, die Leben gibt“ betrachten. „Kirche“ als „Mutter der Lebendigen“ wird für solche Menschen zu einem Ersatz für eigenes Tun, für eigenes, ebenso notwendiges „Kirche machen“, „Kirche aufbauen“. Menschen dieser Art wollen nur „nehmen“, nur „gehören“, nur „brav“ sein und so schön sicher „in den Himmel kommen“. – Aber die Existenz solcher Gemeindemitglieder sollte uns nicht die „Lust“ daran vertreiben, daß es in Wirklichkeit ebenso Glaubende gibt, die nicht aus Bequemlichkeitsgründen, nicht aus Ängstlichkeit, nicht aus mangelnder Vitalität, nicht aus Risikoschwäche, ja Persönlichkeitsschwäche und Flucht vor der harten Realität überhaupt ganz bewußt darauf verzichten, nur – ich sage mit Absicht „nur“ – „Kirche zu machen“ und die im Einklang mit einer uralten Tradition der Kirche, die von den frühesten Zeiten der Kirchenväter und Kirchenschriftsteller währt, ihre helle, lebendige Freude daran haben, daß es auch – ich sage wiederum „auch“ – die Kirche „gegenüber“ gibt, deren Aufgabe nicht darin besteht, mir

¹⁰ Zitiert in: H. DE LUBAC: Credo – Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubensbekenntnisses, Einsiedeln 1975, S. 145.

¹¹ Vgl. dazu: H. DE LUBAC: Geheimnis, aus dem wir leben, Einsiedeln 1967, S. 70.

und anderen „allerhöchste Befehle“ zu erteilen, sondern die mir hilft, auf die ich zugehen kann, von der ich mich beschenken lassen darf, die feiert, betet, glaubt, jubelt, dankt, wenn ich einmal – oder auch mehrere Male – eben dies alles nicht tun kann, vielleicht sogar nicht tun mag! – Nochmals: Es gilt ein Zweifaches: „Kirche machen“ – und „Kirche empfangen“, „Kirche aufbauen“ und „Kirche sich schenken“ lassen – beides zusammen gibt erst Zeugnis eines gesunden, kirchlichen Kirchenverständnisses – und nur der ist ein „Mann“ oder eine „Frau“ der Kirche, der sich dieser „Aktivität“ und dieser „Passivität“ befleißigt. Für diese „Passivität“ kann auch das Wort „Gehorsam“ gesetzt werden – und da steht dafür ein wunderschönes Wort von Kardinal De Lubac: „Der Mensch der Kirche ist nicht nur ein Gehorchender. Er liebt den Gehorsam . . . Denn alle Aktivität, die den Namen christlich verdient, entfaltet sich notwendig auf dem Hintergrund einer Passivität. Der Geist, von dem sie getragen wird, ist ja ein von Gott empfangener Geist¹².“ Dies heißt: Nicht nur im „Kirche machen“, sondern auch im „Kirche empfangen“ wirkt Gottes Geist, und indem wir von der Kirche annehmen und empfangen, uns als ihre „Kinder“ erweisen, nicht nur als ihre „Väter“ und „Mütter“, verspüren wir noch mehr, was es heißt, „Gottes Geist empfangen“. Zwar empfangen wir diesen Geist ebenso, wenn wir selbst Hand ans „Kirchenwerk“ legen – aber eben, wir verspüren dies dann nicht so – und gerade das Verspüren dieser Wahrheit ist doch so wichtig –, und zwar möglichst oft!

2. Wann und wie „empfangen“ wir Kirche, ist Kirche „unsere Mutter“?

Kirche ist „unsere Mutter“, die „Mutter der Lebendigen“, wenn wir die Sakramente „empfangen“. Die Sakramente sind die Geschenke der Gnade, die Geschenke von Christi Gegenwart durch die Hände der Kirche an jeden einzelnen von uns. Keiner, auch nicht der Stellvertreter Jesu Christi auf Erden, kann das Sakrament „machen“ – auch er nimmt es an als Geschenk Gottes aus den Händen der Kirche, die selbst für ihn auch ein „Gegenüber“, eben die „Mutter Kirche“ ist. Diese hohe, ehrwürdige Wahrheit kommt auch darin sinnfällig zum Ausdruck, daß die Formen, unter denen diese sakramentalen Heilszeichen gespendet werden, jedem, auch dem Papst, vorgegeben sind. Zwar fielen diese Formen nicht eines Tages „direkt vom Himmel“, auch sie wurden einmal von Menschen unter dem Hauch des Heiligen Geistes gebildet – aber, nachdem sie, für eine bestimmte Zeit, die auch ihr Ende findet, finden muß, geschaffen sind, bleiben sie so und rücken damit ins „Gegenüber“, beginnen damit, „Mutter Kirche“ Gestalt werden zu lassen, werden zusammen mit anderen „objektiven Formen“ zur Quelle des Lebens, aus der wir trinken können und trinken dürfen. – Lassen wir diese vorgegebenen Formen vorgegeben sein, versuchen wir nicht, sie zu verändern, nehmen wir sie als Priester und Laien dankbaren, lebendigen Geistes einfach an und versuchen wir, sie mit unserer Annahme und interessiert-glücklichen Anteilnahme zu verlebendigen – ja, das ist „gestattet“ und so ist es zuinnerst gut. Nicht verändern – sondern unverändert lebendig-personal annehmen und so unverändert lebendig-personal weitergeben! Damit werden wir der „Mutter Kirche“, ihrem Geschenk und unserer lebendigen Individualität gerecht. So gehorchen wir der „Kirche“, lassen uns von ihre beschenken – und sind in aller „Passivität“ dennoch „aktiv“, aber eben so, daß das „Geschenk“ absolut „Geschenk“ bleibt!

¹² H. DE LUBAC: Die Kirche – Eine Betrachtung . . . S. 231 f.

Kirche ist „unsere Mutter“, wenn wir nicht nur in ihrer Gemeinschaft ganz persönlich und „für uns“ beten, sondern auch dann und dann besonders spürbar, wenn wir – als Priester und als Laien – an ihrem offiziellen Gebet teilnehmen, das heißt, das „Stundengebet“ ehrfürchtig verrichten; wenn wir das Kirchenjahr mit seinen Festen und Gedenktagen aufmerksam mitleben; wenn wir die besonderen Gebetszeiten, etwa der Quatembertage, in Anteilnahme an ihren Gebetsmeinungen mitfeiern; wenn wir die offiziellen Gebetsmeinungen des Heiligen Vaters für alle Monate des Jahres in unsere Gebete miteinfließen lassen. – In diesem Zusammenhang erscheint mir gerade im Hinblick auf die Laien unter uns sehr beachtenswert, daß das „Meßbuch des Laien“, das nun schon seit über 100 Jahren den Namen „Schott“ führt, mehr bekanntgemacht werde. Ich bin immer wieder erstaunt festzustellen, wie wenige von unseren Theologiestudierenden, vorab Laientheologen, diesen „Schott“ haben, geschweige denn mit ihm wirklich vertraut sind! Aber gerade dieses Buch ist ja wie kein anderes dazu bestimmt und geeignet, Gläubigen lebendigen, kontinuierlichen Anteil zu geben am Leben des Kirchenjahres, in dem sich ja ganz besonders das Leben der „Mutter Kirche“ abspielt – in Meßopfer und Heiligengedenken! Die Heiligen sind ja die „Früchte“ der in der „Mutter Kirche“ wirksamen Gnade des Heiligen Geistes Jesu Christi! Wenn wir an Hand des „Schotts“ dieser Heiligen gedenken, dann gedenken wir der Fruchtbarkeit der „Mutter der Lebendigen“, dann schöpfen wir Glauben und Hoffnung auch dafür, daß wir möglichst bald auch „gute Früchte“ werden der Wirksamkeit des Geistes Christi in dieser seiner geliebten Braut, der heiligen Mutter Kirche!

Kirche ist „unsere Mutter“, wenn wir die Träger des Lehramtes achten, ja lieben in Offenheit und Treue. In den Bischöfen manifestiert sich eben das „Gegenüber“ der Mutter Kirche und Christi für jeden einzelnen von uns. – Der heilige Augustinus hat einmal gesagt: „Vobis sum episcopus, vobiscum sum christianus“ – „Für euch bin ich Bischof, mit euch zusammen bin ich Christ.“ Augustinus bekennt sich zum „Gegenübersein“ in dem „Bischofsein“, er bekennt sich aber zugleich auch zum „Mitsein“, nämlich als Mit-Christ. Dieses „Gegenübersein“ im Bischofsamt ist aber kein herrscherliches „Gegenüber“, sondern ein dienendes „Für euch“ – eben, wie wir es auch bei einer guten Mutter antreffen und finden. Jede Mutter ist „mit“ und sie ist „gegenüber“ und indem sie „gegenüber“ ist, ist sie zugleich zuinnerst „für“.

Kirche ist schließlich „unsere Mutter“, wenn wir selbst nicht mehr „können“. Wenn wir selbst keine eigenständigen Gebete mehr „zusammenbringen“, wenn uns der Heilige Geist Christi zu verlassen scheint, besser gesagt, wir zu schwach sind, ihn so aufzunehmen, wie er aufgenommen werden möchte. Ja Kirche ist auch dann noch – oder gerade dann – „unsere Mutter“, wenn wir meinen, nicht mehr glauben zu können. Dann bietet sie uns „ihre Gebete“, die wir vielleicht in glaubensstarken Tagen allzu schnell durch eigene ersetzen zu müssen glaubten, an, damit wir uns an sie „hängen“, sie nachbeten, „nachplappern“ – nicht aus Faulheit, sondern weil wir einfach nicht mehr anders können. Ja, wäre die Kirche nicht auch eine Kirche, die sich schenkt, ohne unser eigenes Zutun, dann wären sehr viele Gläubige zu bestimmten Zeiten ganz schlimm dran. Sie hätten dann, fehlte das Gegenüber der Kirche, keine Stimme mehr zu beten, keinen Glauben mehr zu glauben. Sie müßten total verstummen und würden so womöglich den letzten Rest ihres Glaubens auch noch unwiderbringlich verlieren. –

Weil dies aber, Gott sei Dank, nicht so ist, können stumme Gläubige immer noch reden in den Gebeten, die ihnen die Kirche schenkt oder gleichsam „ausleiht“, können glaubensschwache Menschen immer noch glauben, weil die Kirche für sie glaubt und sie sich an diesen Glauben der Kirche „anhängen“ können. Ja sehr oft ist es so, daß die „Mutter Kirche“ für uns beten und für uns glauben muß – und dieses Beten und dieser Glaube ist dann unser Beten und unser Glaube, weil diese Kirche vor ihr Haupt Jesus Christus hintritt und für uns so eintritt und ihr Haupt und unser Erlöser dies alles wegen seiner Braut der Kirche als unser Eigenes annimmt, uns absolut zurechnet zu unserem Heil. – Der heilige Thomas von Aquin hat dazu in der Summa das herrlich-tröstende Wort geprägt: „Wenn der Sünder, dessen Glaube entstellt, verstümmelt, ja abgestorben ist, dennoch, ohne zu lügen, weiter das Credo sprechen kann, dann, weil und insofern er in diesem Hause verbleibt: In Ecclesia sancta et catholica conversans, weil und insofern er nie endgültig von diesem Erbe ausgeschlossen ist – weil und insofern er sich sozusagen die Stimme der Kirche ausleiht¹³.“

3. Große „Kirchenliebhaber“: Henri De Lubac und Hugo Rahner

Alle guten Theologen aller Zeiten waren „Männer“ und „Frauen“ der Kirche und haben in ihrem Leben sicher den Wunsch des großen Origenes aus Alexandrien erfüllt bekommen: „Was mich betrifft, so geht mein Wunsch dahin, wahrhaft ein Mensch der Kirche zu sein.“ (In Lucam, hom. 2 und 16). – Unter diesen vielen, guten Theologen gibt es nun auch die, die diese Kirchenliebe, diese Liebe zur „Mater Ecclesia“ in besonderer Weise auch nach außen hin zum Ausdruck gebracht haben. Unter diesen wiederum sind besonders häufig die anzutreffen, die sich mit den Kirchenvätern des christlichen Altertums zeit ihres Lebens abgegeben haben. Und dies kommt nicht von ungefähr, sind es doch gerade die Kirchenväter, die sich besonders herzlich der „Mutter Kirche“ zugewendet haben. – Von diesen Theologen nun seien abschließend zwei, stellvertretend für andere, genannt. Es sind die beiden Jesuiten Hugo Rahner, gestorben 1968, und der Kardinal Henri De Lubac aus Lyon. – Hugo Rahner entfaltet das Geheimnis der Herrlichkeit und Wärme echter Liebe zur Kirche, nicht nur in der Kirche, zunächst in seinem Buch: „Mater Ecclesia – Lobpreis der Kirche aus dem ersten Jahrtausend christlicher Literatur“ (Einsiedeln – Köln 1944). In seinem Vorwort dazu heißt es in den allerersten Sätzen: „Mater Ecclesia. Das ist der Herzenslaut der alten Christenheit. Auf den Lippen von Märtyrern hat sich dieses traute Wort zuerst gebildet. Es steht geschrieben auf Mosaiken . . . Kirchenväter wurden nicht müde, davon ihren Gläubigen zu verkünden, und aus den jugendlichen Kehlen der Diakone stieg in der Osternacht das Lied auf die Mutter Kirche empor . . . Solche Lieder altchristlicher Kirchenliebe wollen wir auf diesen Blättern den Menschen unserer Tage vorsingen . . . So seien denn diese Lieder, die das erste Jahrtausend zum Lob der Mutter Kirche sang, der gleichen Mutter gewidmet, die mit uns heute am blutigen und dunklen Ende des zweiten Jahrtausends steht.“ (S. 7 – 9). – Die vielen Loblieder auf die Kirche werden dann in die Kapitel zusammengefaßt, die durch ihre Bezeichnungen schon Ausdruck von Kirchenliebe sind: „Mutter der Lebendigen“, „Kirche der Schmerzen“, „Ewige Königin“. – Sodann hat Hugo Rahner in seinem Buch: „Symbole der Kirche – die Ekklesiologie der Väter (Salzburg 1964) nachgewiesen, wie stark bei den Vätern das Bild von der

¹³ Zitiert in: H. DE LUBAC: Geheimnis, aus dem wir leben . . . S. 70.

Kirche war, durch deren Vermittlung uns Christi Leben zukommt – vor allem wird dies deutlich in den Gedanken: „Die Kirche als Mutterschoß des Christuslebens auf Erden“, „Die Kirche als Jungfrau auf dem Mond in ihrer bräutlichen Beziehung zur Sonne Christus“, „Die Kirche als Quell lebendigen Wassers, das der Seitenwunde Christi entströmt“, „Die Kirche als das Schiff des Heils, das in Kraft des Kreuzes die Fahrt zur endzeitlichen Landung angetreten hat.“ – Kardinal De Lubac hat in sehr vielen Büchern sein Bekenntnis und seine Liebe zur „Mutter Kirche“ abgelegt und bekundet. Vor allem sind es die Werke „Katholizismus als Gemeinschaft“ (Einsiedeln 1943), „Die Kirche“ (Einsiedeln 1968), „Geheimnis, aus dem wir leben“ (Einsiedeln 1967). – Gerade im letztgenannten Werk stehen überaus persönliche Lobpreisungen auf die Kirche. Eine von ihnen lautet: „Sie ist menschlich und göttlich, von oben gegeben und von unten gekommen. Die Menschen, aus denen sie besteht, widersetzen sich mit dem ganzen Gewicht einer schwerfälligen und verletzten Natur dem Leben, mit dem die Kirche sie durchdringen möchte . . . Sie ist ein Volk, eine große namenlose Masse, und doch – wie soll man es anders ausdrücken? – das persönlichste Wesen schlechthin. Als katholische, das heißt allumfassende Kirche will sie, daß ihre Glieder sich für alle Mitmenschen öffnen, und doch ist sie nur dann ganz sie selbst, wenn sie sich im Geheimnis ihres inneren Lebens und im Schweigen der Anbetung sammelt. Sie ist demütig und majestätisch . . . Wenn ich dann versuche, sie betrachtend zu durchdenken, so tauche ich in ein Mysterium unter, dessen Dunkel sich nicht zerstreut. Doch mein Blick hat mich nicht getäuscht. Er hat mir etwas enthüllt, das jeder Reflexion vorausliegt und von jeder Reflexion bestätigt wird. Dieses Etwas läßt sich in einem Wort zusammenfassen, dem allerschlichsten, allerkindlichsten und ursprünglichsten von allen Worten: die Kirche ist meine Mutter. Ja, die Kirche, die ganze Kirche: die der vergangenen Generationen, die mir ihr Leben, ihre Unterweisungen, Beispiele, Sitten und ihre Liebe weitergereicht haben – und die Kirche von heute, die ganze Kirche: nicht allein die amtliche oder lehrende Kirche oder wie wir auch sagen: die hierarchische Kirche, die ihre vom Herrn anvertrauten Schlüssel hält, sondern in einem viel weiteren, viel schlichteren Sinn: die lebendige Kirche, die sich müht und betet, die handelt und Einkehr hält, die sich erinnert und sucht, die glaubt, hofft und liebt, die in den unzähligen Lagen menschlicher Existenz zwischen ihren Gliedern sichtbare und unsichtbare Bande webt, die Kirche der Demütigen, die Christen nahe sind: eine Art geheime Armee, die sich von überallher rekrutiert, die sogar die Verfallszeiten übersteht, die sich hingibt, sich opfert, ohne an Rebellion oder auch nur an Reform zu denken . . . diese Gemeinschaft trägt mich . . . und gibt mir meine Stärke und meine Freude. Die Kirche und keine andere ist meine Mutter. Als solche habe ich sie ganz im Anfang kennengelernt auf dem Schoß meiner irdischen Mutter, und so habe ich sie auf allen Stufen meines Pilgerweges, durch Ereignisse und Situationen hindurch, deren Schilderung kein Ende nehmen würde, stets besser kennengelernt. Ihre Erfahrung, so sagt sie mir, gestattet ihr, durch die Jahrhunderte im Erfassen der ihr geoffenbarten Wahrheit zu wachsen: Meine eigene, bescheidene Erfahrung, so darf ich sagen, hat auch mir gestattet, im Laufe meiner kurzen Jahre im Erfassen dessen, was sie für mich wie für jeden ihrer Gläubigen ist, in der Erkenntnis ihrer Mutterschaft zu wachsen. Dieses Wort Mutter, das kindlichste, erste Wort, drückt auch im Munde des erwachsenen Menschen, dessen, der ein wenig gelernt hat, was Menschen sind und was im Menschen liegt, am besten die Erkenntnis aus, die er erworben hat. Die Kirche ist meine Mutter, weil sie mir das Leben geschenkt hat. Sie ist

es, weil sie mich beständig am Leben erhält und mich, wenn ich mich auch nur ein klein wenig darauf einlasse, immer tiefer in dieses Leben hineinführt. Und ist es in mir selbst auch schwach und zitternd, so habe ich es außerhalb meiner selbst – in ihr – in der vollen quellenden Kraft und Reinheit erblickt . . . Wohl höre ich alle Vorwürfe, die man gegen meine Mutter erhebt. An manchen Tagen dröhnen mir die Ohren davon. Ich will auch keineswegs behaupten, sie seien alle unbegründet. Doch sämtliche Vorwürfe und alle, die man noch hinzuerfinden mag, bleiben dieser Evidenz gegenüber, von der ich eben sprach, ewig machtlos . . . Glückliche, wer schon als Kind von seiner leiblichen Mutter gelernt hat, die Kirche als Mutter zu betrachten. Kurz: Die Kirche ist unsere Mutter, weil sie uns Christus gibt . . . Heute noch gibt die Kirche mir Jesus. Das sagt alles!¹⁴ „Ja: „Kirche machen“, das heißt, „Christus aufbauen“, seinen „geheimnisvollen Leib aufbauen“ – „Kirche empfangen“, das heißt, „Christus empfangen“. – Nur der Demütige wird „Kirche empfangen“, „Christus empfangen“ wollen. Darum ist die große Welt des Lobpreises der „Mutter Kirche“ die große Welt der Demut, die allein Geschenke kennt und Geschenke mag. Nur der Demütige mag daher die „Kirche als Mutter“ – der Stolz hingegen mag „Kirche“ nur in sich selbst – nie im „Gegenüber“. Der Stolz will nur „Kirche machen“. Die großen Liebhaber der Kirche, die nicht ihre eigene Person war, waren und sind daher immer große Demütige!

¹⁴ H. DE LUBAC: Geheimnis, aus dem wir leben . . . S. 15 – 20 (Mit Auslassungen).

Zur Konvergenz von klassisch-naturrechtlicher und formalistischer Ethik¹

Erlauben Sie, daß ich meine Ausführungen mit dem Bericht von zwei Erlebnissen beginne, die unmittelbar mit dem Thema zu tun haben.

Nach Abschluß meiner Studien an der Schweizer Universität Fribourg kam ich nach Wien und fand dort Kontakt mit Professor Erich Heintel und seinem Philosophischen Institut. Ich war in Fribourg im Klima des reinsten Thomismus aufgewachsen, die systematischen Vorlesungen erfolgten selbstverständlich in Latein, und die Theologische Summe des Aquinaten war das Lehrbuch schlechthin. Ich hatte gelernt, mich in diesem scholastischen Medium zu bewegen wie der Fisch im Wasser. In Wien jedoch fand ich mich – um im Bild zu bleiben – rasch und gründlich auf dem Trockenen. Am Institut Heintels herrschte der Deutsche Idealismus, und ich verstand zunächst von den Diskussionen in den Privatissima kein Wort, obwohl deutsch gesprochen wurde. Ich hatte den Eindruck, das Resultat meiner Fribourger Studien habe nicht das Geringste zu tun mit dem, was hier getrieben wurde. Allmählich kam ich aber darauf, daß es sich in beiden Fällen doch um das gleiche handelt, um die eine Philosophie. Gerade in der Grundlegungsproblematik der Ethik wurde mir immer mehr klar, daß der klassisch-naturrechtliche Ansatz von Aristoteles und Thomas her und der formalistische Ansatz von Kant und Fichte her sich nicht prinzipiell widersprechen. Ich fand vielmehr beide immer mehr als kompatibel, komplementär, ja konvergierend. Die Frontstellung zwischen Vertretern beider Positionen hatte ich in Fribourg ebenso wie in Wien kennengelernt. Sie erschien mir zunehmend als ein Ergebnis von Mißverständnissen. Soweit der erste Erlebnisbericht.

Nun der zweite. Ich wurde vor einigen Jahren von Professor Schwartländer nach Tübingen zu einem Seminar über die Menschenrechte eingeladen. Am Anfang der Tagung kam ich ins Gespräch mit einem mir bisher unbekannten jungen Herrn, der mir erzählte, er schreibe gerade über die Ethik des Thomas und interessiere sich besonders für deren Verhältnis zur Ethik Kants. Da ich mich mit dieser Thematik selbst lange beschäftigt hatte, wurde das Gespräch sehr angeregt. Ich stellte fest, daß der Kollege zum gleichen Ergebnis gekommen war wie ich selbst: Thomas und Kant konvergieren in entscheidenden Punkten der Grundlegung der Ethik. Viele Frontstellungen gründen in Mißverständnissen. Der junge Kollege war Karl-Wilhelm Merks. Seine 1978 erschienene „Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines ‚autonomen‘ Normbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa theologiae des Thomas von Aquin“ ist die bis heute wohl gründlichste Ausleuchtung der Thematik. Aber die Arbeit von Merks ist kein Einzelfall. Seit dem Anfang der siebziger Jahre

¹ Text der Antrittsvorlesung des Autors als Professor für Christliche Anthropologie und Sozialethik am Fachbereich Katholische Theologie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz (6. 5. 1982).

erschienen mehrere Arbeiten, die in dieselbe Richtung weisen. Ich denke an Autoren wie A. Auer², F. Böckle³, K. Demmer⁴, W. Korff⁵ und andere⁶. Auch ich selbst habe mehrfach⁷, erstmals 1976, über diese Konvergenz geschrieben.

Soweit die Erlebnisberichte. Ich möchte im folgenden *Thomas* als Kronzeugen des klassisch-naturrechtlichen und Kant als Kronzeugen des formalistischen Ansatzes wählen. Es gilt, in zwei Rekonstruktionen zu zeigen, worum es in dieser Konvergenz geht. In der ersten Rekonstruktion geht es darum, von *Thomas* her das zu rekonstruieren, was bei *Kant* Formalismus genannt wird. In der zweiten Rekonstruktion ist von *Kant* her aufzuweisen, was bei *Thomas* *lex naturalis* heißt. Im Anschluß an diese beiden Rekonstruktionen möchte ich auf einige Konsequenzen dieser Konvergenz für die praktische Philosophie und Theologie hinweisen.

1. *Thomasische Rekonstruktion des Formalismus*

Werfen wir zunächst einen Blick auf das, was es zu rekonstruieren gilt. Das zentrale Anliegen Kants besteht darin, Freiheit, Moralität und Sittlichkeit gegen die empiristische Nivellierung der Ethik in der empirischen Lust-Unlust-Motivation zu retten, ein Anliegen, das etwa angesichts des „sogenannten Bösen“ meines Landsmannes Konrad Lorenz⁸ nichts an Aktualität verloren hat. Es geht Kant also um die Abwehr einer

² A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971; – ders., Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin, in: K. DEMMER, B. SCHÜLLER (Hrsg.), *Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in der Diskussion*, Düsseldorf 1977, 31–54.

³ F. BÖCKLE, *Theonomie Autonomie. Zur Aufgabenstellung einer fundamentalen Moraltheologie*, in: J. GRÜNDEL, F. RAUH, V. EID (Hrsg.), *Humanum. Moraltheologie im Dienst des Menschen*, Düsseldorf 1972, 17–46; – ders., *Fundamentalmoral*, München 1977.

⁴ K. DEMMER, *Sein und Gebot. Die Bedeutsamkeit des transzendentalphilosophischen Denkansatzes in der Scholastik der Gegenwart für den formalen Aufriß der Fundamentalmoral*, München u. a. 1971.

⁵ W. KORFF, *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft*, Mainz 1973; – ders., *Theologische Ethik. Eine Einführung*, Freiburg u. a. 1975.

⁶ Z. B. P. ENGELHARDT, Was kann die Ethik des Thomas von Aquin zur kritischen Klärung der Menschenrechte beitragen?, in: J. Schwartländer (Hrsg.), *Moderne Freiheitsethos und christlicher Glaube*, München-Mainz 1981, 138–164; – J. FUCHS, *Autonome Moral und Glaubensethik*, in: D. MIETH, F. COMPAGNONI (Hrsg.), *Ethik im Kontext des Glaubens. Probleme – Grundsätze – Methoden*, Freiburg i. Ue. u. a. 1978, 46–74; – W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburg² 1980; – D. MIETH, *Autonome Moral im christlichen Kontext. Zu einem Grundlagenstreit der theologischen Ethik*, in: *Orientierung* 40 (1976), 31–34; – B. SCHÜLLER, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie*, Düsseldorf 1973.

⁷ A. ANZENBACHER, *Kant und die Naturrechtsethik*, in: FS. f. J. Messner, Berlin 1976, 127–146; – ders., *Zur Bedeutung synthetisch-apriorischer Sätze in der theoretischen und in der praktischen Philosophie*, in: FS. f. J. Messner, Berlin 1981, 139–163; – ders., *Humanität und praktische Philosophie*, in: ANZENBACHER/WEILER, *Humanität im Gesellschaftssystem*, Wiener Blätter zur Friedensforschung, Sondernummer 7 (Jän./Feb. 1982), 4–38; ders., *Ontologisches und moralisches Bonum*, in: FS. f. E. Heintel Bd. II, Wien 1982, 225–240; vgl. auch ders., *Einführung in die Philosophie*, Wien – Freiburg – Basel 1981, 249–280.

⁸ K. LORENZ, *Das sogenannte Böse*, München 1974.

Psychologisierung der Praxis in Triebmodellen, die das „untere Begehrungsvermögen“ absolut setzen und in naturkausalen Determinismen aufgehen lassen. Diese Abwehr wird mit dem Aufweis vollzogen, daß „reine Vernunft für sich allein praktisch sein“ könne. „... es gibt also entweder gar kein oberes Begehrungsvermögen oder reine Vernunft muß für sich allein praktisch sein, d. i. ohne Voraussetzung irgendeines Gefühls, mithin ohne Vorstellungen des Angenehmen oder Unangenehmen, als der Materie des Begehrungsvermögens, die jederzeit eine empirische Bedingung der Prinzipien ist, durch die bloße Form der praktischen Regel den Willen bestimmen können.“ Freiheit im Unterschied zu Naturkausalität, Vernunftmotivation im Unterschied zu Lust-Unlust-Motivation, Wille im Unterschied zu Trieb gibt es nur dann, wenn Vernunft als Vernunft zureichender Bestimmungsgrund der Praxis sein kann. Die Vernunft ist aber nur insofern rein von allem Empirischen der Lust-Unlust-Motivation, als ihr die Form des Allgemeinen und Notwendigen zukommt, welche sie gegen alles Willkürliche und Zufällige des Empirischen abhebt. Vernunft als nichtempirischer und damit transzendentaler Bestimmungsgrund eines Willens ist demnach nur insofern möglich, als sie als praktische Vernunft ein Sollen in der objektiv-notwendigen Form des Allgemeinen ausspricht. Nur in der synthetisch-apriorischen Verbindung eines Sollens mit der Form einer allgemeinen Gesetzgebung kann Vernunft aus sich selbst, also unabhängig von der subjektiven Zufälligkeit empirischer Motive, praktisch werden. Und eben diese Verbindung ist „Faktum der Vernunft“⁹ und drückt sich im kategorischen Imperativ aus. In diesem Sinne also ist das apriorische Sittengesetz bei Kant formal. Es impliziert als Sittengesetz keinen empirischen Bestimmungsgrund, keine Lust-Unlust-Motive, sondern hat kategorischen Pflichtcharakter im Unterschied zur zufällig-empirischen Motivation der Neigungen. Das heißt nicht, daß formale moralische Gesetze keinen Inhalt haben. Es heißt aber, daß dieser Inhalt nicht empirisch sein darf. Das Gebot „Du sollst nicht stehlen!“ ist genau insofern ein moralisches Gesetz, als die praktische Vernunft damit ein Sollen in der Form objektiver Notwendigkeit und Allgemeinheit begreift und ausspricht. Das gleiche Gebot wäre jedoch moralisch irrelevant, bloß material und hypothetisch, wenn sein Bestimmungsgrund bloß in der Angst bestünde, erwischt und eingesperrt werden zu können. Damit ist zugleich das Faktum moralisch relevanter Freiheit aufgewiesen sowie der eigenständige Sinn von Moralität. Damit ist aber auch klar, daß Autonomie „das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten“¹¹ ist. Denn es ist ausschließlich die allgemein-gesetzgebende Form der Vernunft selbst, aufgrund derer sich moralische Gesetze und Pflichten konstituieren. Die Begriffe „autonomes Gewissen“, „formales Sittengesetz“, „Freiheit“, „kategorischer Charakter der Pflicht“ und „Moralität“ gehören also systematisch unauflöslich zusammen.

Wenden wir uns nun der Rekonstruktion zu. Wir finden die am meisten konzentrierte und differenzierte Darstellung der thomasischen Grundlegung praktischer Philosophie und Theologie im Traktat *De lege* der theologischen Summe I.II.90 – 108.

⁹ I. KANT, KdpV. A 44 f.

¹⁰ A 56.

¹¹ A 58.

Gehen wir aus vom berühmten 2. Artikel der Quaestio 94! *Thomas* entwickelt hier einen gewissen Parallelismus zwischen theoretischer und praktischer Vernunft. Beide Vernunftvollzüge nehmen ihren Ausgang von sogenannten *propositiones per se notae*, also von durch sich selbst bekannten, unbeweisbaren Prinzipien, die den betreffenden Vernunftvollzügen als Bedingungen ihrer Möglichkeit zugrunde liegen. Wie in der theoretischen Vernunft, also in der *ratio speculativa*, das Widerspruchsprinzip als erstes – wir können sagen apriorisches – Prinzip fungiert, so gibt es auch ein erstes apriorisches Prinzip der praktischen Vernunft, das *Thomas* in anderen Zusammenhängen auch als das Prinzip der Synteresis bezeichnet. In unserem Text lautet dieses erste Prinzip: *Bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum*. (Das Gute ist zu tun und zu verfolgen und das Böse zu meiden). *Thomas* nennt dieses Prinzip der Synteresis das erste Gebot des Naturgesetzes, der *lex naturalis*. In ihm sind, wie wir lesen, alle anderen Vorschriften der *lex naturalis* fundiert. Für unsere Rekonstruktion stellt sich also die Frage: Ist dieses oberste apriorische Prinzip ebenso wie der kategorische Imperativ ein formales Gesetz im Sinne *Kants*?

Beachten wir zunächst, wie *Thomas* den Sinn der Rede vom Guten apriorisch bestimmt. Wir lesen: „Weil das Gute die Bedeutung des Zweckes, das Böse aber die Bedeutung des Gegenteils hat, darum erfaßt die Vernunft natürlicherweise (*naturaliter*) alles das als Gutes . . . , woraufhin der Mensch eine natürliche Hinordnung (*inclinatio naturalis*) besitzt, und das Gegenteil als Böses . . .“ Es wird also die allgemeinste, apriorische Methode der Konkretisierung des Prinzips der Synteresis bzw. des Naturgesetzes angegeben. Die Vernunft steht nach *Thomas* in einem apriorischen Theoriebezug auf das Menschsein im allgemeinen und auf die aus diesem Menschsein folgenden Sinnenebenen und Sinnansprüche. Dabei müssen zwei Mißverständnisse abgewehrt werden.

Erstens: Die *natura*-Wendungen in *naturaliter* und *inclinatio naturalis* dürfen nicht im Sinne des neuzeitlichen, etwa des Kantischen oder Hegelschen Naturbegriffs mißverstanden werden. Sie meinen also gerade nicht eine Naturalisierung des Problems, eine Psychologisierung bzw. eine Reduktion auf das Niveau der Naturkausalität. Mit *natura* ist, wie der Kontext klar zeigt, das Wesentliche überhaupt gemeint, hier: das dem Menschen als Menschen Wesentliche und das Wesentliche seiner Hinordnung auf Sinn und Zweck. Die *natura*-Wendungen zielen also gerade auf das Allgemeine und Notwendige des Menschseins und seiner Sinnproblematik, ganz im Sinne der Überzeugung *Kants*, die Frage „Was soll ich tun?“ stehe im Rückbezug auf die Frage „Was ist der Mensch?“. Die *natura*-Wendungen zielen also ab auf die Eliminierung des Zufälligen, Subjektiven, Empirischen. Wir könnten heute sagen: *Thomas* bestimmt das *bonum* apriorisch als das Menschenwürdige im Sinne eines Allgemeinen und Notwendigen.

Das zweite Mißverständnis sitzt tief. Es ist nicht nur bei den Kritikern des klassisch-naturrechtlichen Ansatzes schwer auszurotten, sondern auch bei vielen Ethikern und Moraltheologen, die sich auf *Thomas* berufen, schier unüberwindbar. Es ist das Mißverständnis, das *bonum* im Prinzip der Synteresis bzw. des Naturrechts sei ein von der Natur der Sache her gewissermaßen ontisch Vorgegebenes. In der gegenwärtigen Diskussion geht es um die Frage von Vorgegebenheit oder Aufgegebenheit der

Humanität¹². Es ist erstaunlich, daß angesichts des reichen und eindeutigen Textmaterials diese Frage überhaupt umstritten sein konnte. Die diesbezüglichen Arbeiten von Karl-Wilhelm Merks, Wolfgang Kluxen und Paul Engelhardt (1981) haben in dieser Frage die erwünschte Klarstellung gebracht. Das *bonum*, von dem im Prinzip die Rede ist, erhält seinen moralischen Pflichtcharakter nach Thomas ausschließlich dadurch, daß es ein *bonum in apprehensione rationis*, also ein in der Vernunft, im Gewissen zur Vorstellung kommendes *bonum* ist. Das sagt schon der Text, den wir zitiert haben. An anderen Stellen kommt diese Tatsache noch deutlicher zum Ausdruck. So etwa in 93,6, wo Thomas der Vernunft die Bewandnis zuspricht, nicht nur das ewige Gesetz zu partizipieren, sondern aufgrund dieser Partizipation für sich selbst Gesetz zu sein. Oder in der wissenschaftstheoretischen Eröffnung des Kommentars zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles¹³: Hier unterscheidet Thomas zwei Verhältnisse der Vernunft zur Ordnung: In Metaphysik und Naturphilosophie hat es die Vernunft mit einer Ordnung zu tun, die sie nicht herstellt, sondern nur betrachtet (*ordo, quem ratio non facit, sed solum considerat*). In der Ethik jedoch geht es um einen *ordo rerum in finem*, den die Vernunft im Betrachten, im Denken herstellt (*ordo, quem ratio considerando facit*), also um eine der Vernunft aufgegebenen Sinnordnung. Wie radikal Thomas darauf besteht, daß kein der Vernunft äußerlicher Nomos Maßstab der Moralität einer Handlung sein kann, sondern ausschließlich jenes *bonum*, das die Vernunft selbst als solches vorstellt, zeigt der Artikel 5 der Quaestio 19 der I.II. der theologischen Summe. Wir lesen dort: „Die Unterlassung der Unzucht ist zwar etwas Gutes. Aber der Wille richtet sich nur dann darauf als auf etwas Gutes, wenn sie von der Vernunft als solches vorgestellt wird. Würde sie also von der . . . Vernunft als etwas Böses vorgestellt, wo würde er sich darauf in der Bedeutung des Bösen richten. Denn ein Wille ist böse, weil er Böses will, freilich nicht das an sich Böse, sondern das . . . auf Grund der Vorstellung der Vernunft Böse.“ Ebenso wird der Glaube an Christus, der an sich etwas Gutes und Heilsnotwendiges ist, dann böse, wenn er von der Vernunft als etwas Böses vorgestellt wird. Nie hat Kant in so extremen Beispielen das herausgestellt, was er die Autonomie des Gewissens nennt. Selbst im Fall der äußersten Sittenwidrigkeit und des offenen Unglaubens ist die Vernunft, also das Gewissen, der einzige Nomos der Moralität.

Der apriorische Theoriebezug der Vernunft auf das Menschsein und seine Sinnordnung, in dem sich die moralische Bedeutung des *bonum* zu bestimmen und zu konkretisieren hat, hat es also mit einer Ordnung zu tun, *quem ratio considerando facit*, d. h. die der Vernunft nicht vorgegeben, sondern aufgegeben ist. Die im thomasischen Sinn naturrechtliche Bestimmung des konkreten moralischen *bonum* interpretiert somit autonom Humanität als Aufgabe. Sicher nicht in dem Sinne, daß das Wesen des Menschen einfachhin seine Existenz wäre, wie Heidegger und Sartre meinten, denn die Vernunft steht in der Bestimmung des *bonum* in einem apriorischen Theoriebezug auf das Menschsein und seine Sinnproblematik. Aber dieser Theoriebezug verwirklicht sich in der Aufgabe der Auslegung, der Interpretation durch die je-eigene, je-geschichtliche Vernunft. Man mag den *terminus ad quem* dieses Theoriebezugs als ein unverfügbar

¹² Vgl. dazu z. B. H. RYFFEL, Zur Begründung der Menschenrechte, in: J. SCHWARTLÄNDER (Hrsg.), Menschenrechte, Tübingen 1978, 55–75; – P. ENGELHARDT, a. a. O. 147–156.

¹³ I lect. 1.

Vorgegebenes bezeichnen, aber diese Vorgegebenheit besteht nur in einem An-sich wie bei Kant das Noumenon im negativen Verstand. Erst in der Aufgabe der Auslegung, der Interpretation, gelangen das Menschsein und seine Sinnproblematik in der Vernunft zu jenem Für-sich-Sein, welches zugleich die autonome Bestimmung des *bonum* ist.

Von hier aus läßt sich auch die heute oft diskutierte Frage des Verhältnisses von Autonomie und Theonomie entscheiden. Ich möchte dazu einem Thomastext einen Kanttext gegenüberstellen. Thomas schreibt: „Darum ist niemand durch ein Gebot (*praeceptum*) verpflichtet (*ligatur*), es sei denn vermittels eines Wissens um dieses Gebot. Darum ist der, der nicht fähig ist, es zu erfassen, auch nicht durch das Gebot verpflichtet. Auch einer, der ein Gebot Gottes nicht kennt, ist nicht verpflichtet, es zu erfüllen, es sei denn, er müßte es kennen. Müßte er es aber nicht kennen und kennt er es nicht, so ist er keineswegs durch dieses Gebot verpflichtet. Wie also im körperlichen Bereich ein körperliches Agens nur durch Berührung tätig ist, so verpflichtet im geistigen Bereich ein Gebot nur durch ein Wissen. Wie es also dieselbe Kraft ist, durch die die Berührung wirkt und durch die die Kraft des Wirkenden wirkt, denn die Berührung wirkt nur aus der Kraft des Wirkenden und die Kraft des Wirkenden nur mittels der Berührung, so ist es dieselbe Kraft, durch die ein Gebot bindet und durch die das Wissen bindet. Denn das Gebot bindet nur kraft des Wissens und das Wissen nur kraft des Gebots¹⁴.“ Das heißt also: Auch für den Nomos Gottes gilt, daß er für die Vernunft unverbindlich ist, wenn er ihr äußerlich ist. Nur sofern er im Wissen der Vernunft selbst motiviert, sofern also Theonomie in Autonomie vermittelt ist, erhält er moralische Verbindlichkeit. In dieselbe Richtung weist der folgende Text Kants: „Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Gutes, als das Objekt und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft, zur Religion, d. i. zur Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanktionen, d. i. willkürliche für sich selbst zufällige Verordnungen eines fremden Willens, sondern als wesentlicher Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst, die aber dennoch als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen¹⁵ . . .“ Wir sehen, daß in beiden Texten Autonomie genau in dem Maße den Sinn von Theonomie annimmt, in welchem das Dasein Gottes – und wir könnten darüber hinaus sagen: der Anspruch seines Wortes – in der Vernunft praktisch motiviert. In diesem Sinne erweist sich die Autonomie-Theonomie-Kontroverse sowohl bei Thomas also auch bei Kant als Pseudoproblem.

Ich möchte in diesem Zusammenhang auf eine bedeutsame Eigenart der Ethik des Thomas hinweisen. Wenn Thomas im Gesetzestraktat das Prinzip der Synteresis bzw. des Naturgesetzes in Analogie zum Widerspruchsprinzip der theoretischen Vernunft als apriorisches Prinzip der praktischen Vernunft charakterisiert, so ist damit zugleich gesagt, daß eine philosophische Ethik möglich ist, die methodisch scharf unterschieden werden kann von ihren theologischen und metaphysischen Fundierungsfragen. Wir sahen in 94,2, wie Thomas das sittliche Apriori dadurch bestimmt, daß er im Prinzip der Synteresis die Vernunft im Zeichen eines auf die *inclinationes naturales* des Menschseins

¹⁴ De veritate 17, 3.

¹⁵ KdpV. A 233.

verweisenden Sollens vorstellt. In 93,6 umreißt *Thomas* den theologisch-metaphysischen Hintergrund dieses Prinzips der Synteresis bzw. des Naturgesetzes: Der Mensch partizipiert letztlich im Zeichen der Schöpfung, also seiner ursprünglichen Konstitution als Mensch, in seiner *lex naturalis* die *lex aeterna*, das ewige Gesetz, also die göttliche Vernunft und den göttlichen Willen selbst. Und diese Partizipation der *lex aeterna* in der *lex naturalis* des Menschen ist eine doppelte: Einerseits ist die menschliche Vernunft einfach als Vernunft *lex naturalis* und Partizipation der *lex aeterna*, ein Motiv, das besonders im Gesetzstraktat des III. Buches der Summe gegen die Heiden¹⁶ herausgearbeitet ist. Andererseits ist die *inclinatio naturalis*, also die Sinnproblematik des Menschseins, *lex naturalis* und Partizipation der *lex aeterna*. Beide Aspekte gehören zusammen: Das Naturgesetz ist in dem Sinne Partizipation des ewigen Gesetzes und damit Gottes, daß Gott die Vernunft selbst zur *lex naturalis* einsetzt, sie damit zur Gesetzgebung ermächtigt und sie zugleich im Vollzug ihrer Gesetzgebung auf die *inclinatio naturalis*, also auf die Auslegung des Menschseins in seinen Sinnebenen und Sinnansprüchen bezieht. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen von der Schöpfung her besteht also darin, daß die *lex naturalis* für den Menschen nicht nur – wie für die anderen, vormenschlichen Geschöpfe – eine in der Unmittelbarkeit aufgehende *inclinatio naturalis* ist, sondern primär und vor allem gesetzgebende Vernunft, welche den Humanitätssinn der menschlichen *inclinatio naturalis* auslegt. Dabei ist *Thomas* freilich davon überzeugt, daß das neue, evangelische Gesetz, die Liebe, der Glaube, die Gnade, nicht wie ein bloßes *superadditum*, ein der philosophischen Ethik Aufgesetztes, ins Spiel kommen, sondern vielmehr den eigentlichen Sinn des autonomen Vernunftvollzugs und der der Freiheit aufgegebenen Humanität erst in Sicht bringen und ermöglichen¹⁷.

Bringen wir die erste Rekonstruktion zum Abschluß! Es zeigte sich, daß das, was *Thomas* Prinzip der Synteresis oder erstes Prinzip des Naturgesetzes nennt, eben dieses *bonum faciendum et malum vitandum*, im Sinne *Kants* ein formales Prinzip ist. Seine moralische Verbindlichkeit folgt ausschließlich der Allgemeinheit und Notwendigkeit der Vernunftform als solcher, wobei diese Allgemeinheit sich als die Allgemeinheit des Menschenwürdigen und des Humanitätssinnes erwies. Die Vernunft als zureichender Bestimmungsgrund des Willens fungiert rein, d. h. unabhängig von der empirischen Lust-Unlust-Motivation und allen bloß hypothetischen Motiven. Schließlich erweist sich die Vernunft im praktischen Gebrauch qua Gewissen als strikt autonom. Wir können also zusammenfassend sagen: Der naturrechtliche Ansatz der thomasischen Ethik entspricht den Bedingungen des Formalismus.

2. Kantische Rekonstruktion des Naturrechtsgedankens

Werfen wir auch hier wieder einen Blick auf das, was es zu rekonstruieren gilt! Im Grunde kam es bereits in der ersten Rekonstruktion zur Sprache. Es geht vor allem darum, daß die Vernunft in ihrer formalen und autonomen Bewandnis qua Gewissen die Konkretisierung des *bonum* nur zu leisten vermag, sofern sie apriorisch in einem Theoriebezug steht auf das Wesen des Menschen und dessen Auslegung in die

¹⁶ cap. 111 – 114.

¹⁷ Summa theol. I.II. 106, 1 ad 2; vgl. ENGELHARDT, a. a. O. 152 ff.

Sinnebenen und Sinnansprüche der Humanität. Es geht also um den spezifisch naturrechtsethischen Gedanken der Äquivalenz des moralisch Guten und des Menschenwürdigen bzw. des dem Menschen als Menschen Wesensgemäßen. Die Rede vom moralisch Guten verweist notwendigerweise zurück auf einen Begriff des Menschen, auf das Problem der *natura humana*. Der apriorische Bezug von Gewissen und Humanitätssinn, der am Begriff des Menschen zu vermitteln ist, erscheint als der harte Kern des naturrechtlichen Ansatzes sowohl aller Ethik wie auch aller Rechtsphilosophie. Es ist zu bemerken, daß *Kant* die Rede vom Naturrecht in seiner Rechtsphilosophie ausdrücklich übernimmt, daß *Fichte* seine Rechtsphilosophie von 1796 „Grundlegung des Naturrechts“ nennt und daß *Hegel* seine „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ im Untertitel ebenfalls als Naturrecht bezeichnet.

Es geht also im folgenden darum, zu zeigen, inwiefern die Ethik *Kants* das Grundanliegen des naturrechtsethischen Ansatzes erfüllt, wobei aus der ersten Rekonstruktion bereits klar geworden ist, daß ein solcher Ansatz nur auf dem Boden des Formalismus stehen kann. Ich möchte diesen Aufweis dadurch umreißen, daß ich auf drei zentrale Gedankengänge *Kants* kurz eingehe.

Zum ersten: *Kant* formuliert folgende Regel der Urteilkraft unter Gesetzen der reinen praktischen Vernunft: „Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Teil wärest, geschehen sollte, sie du wohl, als durch deinen Willen möglich, ansehen könntest¹⁸.“ Diese Regel wird folgendermaßen erläutert: „Nach dieser Regel beurteilt in der Tat jedermann Handlungen, ob sie sittlich-gut oder böse sind. So sagt man: Wie, wenn jeder, wo er seinen Vorteil zu schaffen glaubt, sich erlaubte, zu betrügen, oder befugt hielte, sich das Leben abzukürzen, so bald ihn ein völliger Überdruß desselben befällt, oder anderer Not mit völliger Gleichgültigkeit ansähe, und du gehörtest mit zu einer solchen Ordnung der Dinge, würdest du darin wohl mit Einstimmung deines Willens sein¹⁹?“ *Kant* hat die Beispiele, die er an dieser Stelle der zweiten Kritik andeutet, in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ in einer etwas merkwürdigen Weise ausgeführt²⁰, was jedoch den eigentlichen Kern der Argumentation nicht beeinträchtigt.

Der Kern der Argumentation liegt darin, daß in der Konkretisierung des kategorischen Imperativs die moralische Handlungsmaxime „an der Form eines Naturgesetzes überhaupt die Probe hält²¹“, wobei „jenes Naturgesetz bloß zum Typus eines Gesetzes der Freiheit“ gemacht wird. Sicher steht die Rede vom Naturgesetz hier völlig im neuzeitlichen Naturbegriff und ist darum wohl zu unterscheiden von der *lex naturalis* des *Thomas*. Der zentrale Punkt liegt aber in folgendem: Eine Handlung ist dann und nur dann moralisch gut, wenn ihre Generalisierung – und diese ist mit der Rede von der „Form eines Naturgesetzes“ gemeint – in die Vorstellung einer vernünftig wollbaren Ordnung integriert werden kann, d. h. wenn ich vernünftigerweise wollen kann, daß alle nach dieser allgemeinen Maxime handeln. Die Ordnungsidee, die hier zum formalen

¹⁸ KdpV. A 122.

¹⁹ A 122 f.

²⁰ A 8 – 13.

²¹ KdpV. A 123.

Prüfstein der Moralität wird, umfaßt offenbar alles, was in den Motivationshorizont des Handelnden fällt: Natur, Mensch, Gesellschaft und nach *Kant* letztlich auch Gott. Die Frage der Moralität stellt die Handlung in ihrer Generalisierung im Sinne des Typus des Naturgesetzes in den Raum einer solchen Ordnungsidee und führt zu der Gewissensentscheidung über Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit. Die Vernunft steht also in dieser apriorischen Regel der Urteilskraft in einem Theoriebezug auf die Idee einer humanen Ordnung hin, einer Ordnung also, in welcher das Menschsein und die der Freiheit aufgebene Humanität im Zentrum stehen. Es geht hier – wie in der Ethik des *Thomas* – um einen *ordo*, *quem ratio considerando facit*, um eine Ordnung, welche die Vernunft, das Gewissen, im Nachdenken herstellt, entwirft, interpretiert. Es ist wie bei *Thomas* ein *ordo rerum in finem*, eine zweckmäßige, im Sinne der Humanität funktionierende Ordnung der Dinge. Die mit der Vernunftform verbundene Generalisierung auf den Typus des Naturgesetzes hin intendiert insofern nichts anderes als das, *quae ratio practica naturaliter apprehendit esso bona humana*, wie es im Gesetzstraktat heißt.

Zum zweiten: *Kant* entwickelt in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ den kategorischen Imperativ über seine diversen Formulierungen zur Idee eines Reiches der Zwecke. Fordert der kategorische Imperativ, die Menschheit in jeder Person als Zweck an sich selbst zu denken, so fordert er damit zugleich a priori eine allgemeine Gesetzgebung im je eigenen Gewissen, durch welche das vernünftighumane Miteinander von Personen als Zwecken an sich selbst, also „die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen“²² möglich wird. „Demnach muß ein jedes vernünftiges Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reich der Zwecke wäre“²³. Hier kommt also das Soziale im strikten Sinn als Implikat aller Moralität in Sicht. Praxis ist nur unter der Bedingung moralisch, daß sie im Handeln gesetzgebend mitwirkt am Ideal eines Reiches der Zwecke, eines Miteinander und Füreinander vernünftiger Wesen in dem Sinne, „daß jedes derselben sich selbst und alle anderen niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln solle“²⁴. Aus der Einsicht, daß Menschsein Zweck an sich selbst ist, ergibt sich also, daß die Menschheit nicht nur „Zweck der Menschen (subjektiv)“ ist, sondern „objektiver Zweck, der, wir mögen Zwecke haben, welche wir wollen, als Gesetz die oberste einschränkende Bedingung aller subjektiven Zwecke ausmachen soll“²⁵. Das Soziale als die Vereinbarkeit, als die systematische Verbindbarkeit von Menschen als Zwecken an sich selbst in einem Reich der Zwecke, die Menschheit als objektiver, alle subjektiven Zwecke einschränkender Zweck, erweist sich damit als der intentionale Gehalt der im kategorischen Imperativ angesprochenen allgemeinen Gesetzgebung des je individuellen Gewissens. Anders formuliert: Wenn im Reiche der Zwecke nach *Kant* „alles entweder einen Preis oder eine Würde“ hat²⁶, dann wird Moralität immer so motiviert sein müssen, daß sie Würde achtet und nicht auf dem Niveau des Preises verschachert.

²² GMS BA 74.

²³ A 83.

²⁴ A 74 f.

²⁵ A 70.

²⁶ A 77.

Auch hier sehen wir die Vernunft in einem Theoriebezug auf das Menschsein und seine *inclinationes naturales*, also seine Sinnebenen und Sinnansprüche, allerdings in der Akzentuierung, daß – wie Thomas es formulieren würde – jedes *bonum proprium*, jedes Einzelwohl, nur insofern moralisch wollbar ist, als es Teilfunktion eines *bonum commune*, eines Gemeinwohls, eines Reiches der Zwecke ist. In der Frage der Integrierbarkeit des *bonum proprium* im *bonum commune*, der subjektiven in der objektiven Zwecksetzung, verweist der Theoriebezug auch bei Kant naturrechtlich auf den Begriff des Menschen. Und weil es sich dabei immer um die „Subsumtion einer mir in der Sinnenwelt möglichen Handlung“ unter ein reines praktisches Gesetz²⁷ handelt, wird die am Wesen des Menschen und seiner Bedürfnis- und Sinnproblematik orientierte Vernunft immer auch die empirische Situation des Menschen und der Gesellschaft ins Spiel zu bringen haben, was allerdings Sache des theoretischen Gebrauchs der Vernunft, also des Verstandes ist. Der erfahrungswissenschaftlich orientierte Verstand freilich – und hier liegt die Grenze seiner möglichen Wertfreiheit – ist nie unbetroffen vom Primat des Praktischen.

Lassen Sie mich im Anschluß an diese zweite Überlegung kurz hinweisen auf den Versuch Oswald Schwemmers²⁸, die Lehre Kants vom Reich der Zwecke konsensustheoretisch zu rekonstruieren. Ich meine, daß dieser Versuch aus zwei Gründen nur bedingt geglückt ist. Erstens nämlich ist es die Frage, inwieweit sich die allgemeine Gesetzgebung im je eigenen Gewissen im Prozeß des konsensbildenden Diskurses exteriorisieren läßt, ohne daß damit ihre strikte Moralitätsbewandtnis verlorengeht. Für moralische Gesetze im Sinne Kants ist es völlig zufällig, ob sie konsensuell sind oder nicht. Ihre Moralitätsbewandtnis hängt ausschließlich von ihrer Vernunftform im autonomen Gewissen ab. Ob Konsense Moralitätsbewandtnis haben, ist keine Frage der Konsensbildung als solcher, sondern ausschließlich eine Gewissensfrage. Zweitens scheint Schwemmer den bei Kant vorliegenden naturrechtlichen Theoriebezug zu eliminieren, also die objektive Orientierung der Vernunft am Begriff des Menschen. An die Stelle dieser Orientierung tritt der bloße Diskurs als solcher mit dem Ziel der Harmonisierung bloß empirisch auftretender Zwecke bzw. Interessen.

Schließlich zum dritten: An der konventionellen Kantkritik naturrechtlich orientierter katholischer Ethiker und Moraltheologen fällt unter anderem auf, daß Kants Tugendlehre, also der zweite Teil seiner „Metaphysik der Sitten“, nie wirklich rezipiert wurde und ohne Beachtung blieb. Und doch zeigt sich gerade in dieser Tugendlehre am eindringlichsten das Anliegen Kants, den Formalismus der zweiten Kritik mit dem naturrechtlichen Ansatz zu verbinden. Es geht um Kants Lehre vom Zweck, der zugleich Pflicht ist. „Die Ethik“, so lesen wir, „gibt noch eine Materie (einen Gegenstand der freien Willkür), einen Zweck der reinen Vernunft, der zugleich als objektiv notwendiger Zweck, d. i. für den Menschen als Pflicht vorgestellt wird, an die Hand. – Denn, da die sinnlichen Neigungen zu Zwecken (als der Materie der Willkür) verleiten, die der Pflicht zuwider sein können, so kann die gesetzgebende Vernunft ihrem Einfluß nicht anders wehren, als wiederum durch einen entgegengesetzten moralischen Zweck, der also von

²⁷ KdpV. A 121.

²⁸ O. SCHWEMMER, Philosophie der Praxis, Frankfurt 1971.

der Neigung unabhängig a priori gegeben sein muß²⁹.“ „Es muß nun einen solchen Zweck und einen ihm korrespondierenden kategorischen Imperativ geben³⁰.“

Überlegen wir! Kant stellte zunächst gegen die empiristische Reduktion des Ethischen auf die Lust-Unlust-Motivation klar, daß alle material-empirischen Motive nur hypothetisch sind und den eigenständigen Sinn der Moralität unterbieten. Wenn ich das Stehlen bloß darum unterlasse, weil ich das Erwischtwerden befürchte, so hat das mit Moralität nichts zu tun. Nur wenn reine Vernunft aus sich selbst praktisch werden kann, transzendiert menschliche Praxis die Triebmodelle der Lust-Unlust-Motivation. Nur dann ist Freiheit Faktum der Vernunft. Dieses Praktischwerden der Vernunft aus sich selbst zeigt sich aber genau in der allgemeinen Vernunftgesetzgebung, genauer: in der reinen Vernunftform des praktischen Gesetzes. Jetzt aber, im Kontext der Tugendlehre, zeigt sich, daß der Formalismus keineswegs das Zweckmotiv des ersten Buches der Nikomachischen Ethik des Aristoteles eliminiert. Vielmehr wird deutlich, daß dieser reinen Vernunftform a priori eine ebenso reine, nicht-empirische Materie korrespondiert, eben der Zweck, der an sich Pflicht ist. Der Formalismus des autonomen Gewissens konkretisiert sich apriorisch an der wesentlichen Zweck- und Sinnproblematik des Menschseins, an der der Freiheit aufgegebenen Humanität. Damit ist im Unterschied zu einer empirisch-materialen Ethik, die hypothetisch und heteronom bleiben muß, weil sie im Grunde nicht Ethik, sondern Verhaltensforschung ist, die Idee einer apriorisch-materialen Ethik konzipiert, die kategorisch und autonom sein kann, eine Tatsache, welche etwa von der Kantkritik Schelers³¹ völlig ignoriert wurde. Unser Anliegen der Rekonstruktion ist damit erfüllt. Die apriorische Verbindung des Pflichtbegriffs überhaupt mit dem eines Zweckes überhaupt rekonstruiert genau die apriorische Verbindung von *ratio* und *inclinatio naturalis* im Prinzip der Synteresis bzw. des Naturgesetzes bei Thomas.

Kant nennt zwei zentrale Zwecke, die an sich Pflichten sind: die eigene Vollkommenheit und das Glück der anderen³². Er interpretiert die Pflicht zur eigenen Vollkommenheit als die der umfassenden Kultur des menschlichen Vermögens bzw. der Naturanlagen³³. Die Pflicht, das Glück der anderen zu fördern, wird gegliedert in die Pflichten gegenüber den Menschen als Menschen (die Pflichten der Liebe und Achtung³⁴) sowie in die Pflichten gegenüber den Menschen in Ansehung ihres besonderen Zustandes³⁵, wobei es um die besondere Stellung der Menschen im sozialen Leben und um die besonderen Beziehungen der Menschen zueinander in bestimmten sozialen Gebilden geht. Dieser Aufriß zeigt, wie der Pflichtbegriff an einem, am Begriff des Menschen sich bildenden Zweckbegriff seine naturrechtlich-materiale Konkretisierung findet.

²⁹ MST A 4.

³⁰ A 12.

³¹ M. SCHELER, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Bern 1954.

³² MST A 13.

³³ A 15.

³⁴ A 39–42.

³⁵ A 149 f.

3. Konsequenzen

Ich möchte zum Schluß auf einige Konsequenzen hinweisen, die sich aus dem Problembewußtsein der Konvergenz zwischen formalistischer und naturrechtlicher Grundlegung der Ethik ergeben. Es muß dabei allerdings bei kurzen Andeutungen bleiben.

Eine erste Konsequenz legt sich hinsichtlich der Diskussion zwischen Deontologie und Teleologie nahe. Ethik im vollen und eigentlichen Sinn ist nur dann vollziehbar, wenn sie beide Momente aufeinander bezieht und systematisch umfaßt. Das zeigt sich sowohl von *Thomas* als auch von *Kant* her. Eine rein deontologische Ethik kann ihren Imperativ letztlich nicht konkretisieren. Ihr Imperativ wird – wenn ich ein Wort *Grillparzers* variieren darf – zu einer Kraft, die sich vergeblich im Leeren regt und ohne Gegenstand nicht wirken kann. Erst der die Teleologie ins Spiel bringende Theoriebezug auf Sinn und Zweck ermöglicht Konkretisierung und ethischen Diskurs über Konkretisierung. Andererseits wäre eine rein teleologische Ethik ohne deontologische Fundierung dazu verurteilt, als bloßer Utilitarismus hypothetisch, heteronom und empirisch-material zu sein. Praxis wäre dann immer schon auf Verhalten reduziert. Nur wenn die Vernunft a priori Pflicht und Zweck verbindet, ist Ethik im Vollsinn möglich.

Eine zweite Konsequenz betrifft die eminente Tragweite der Geschichtlichkeit in der Ethik. Wenn, wie *Thomas* sagt, beim Menschen das *secundum naturam* und das *secundum rationem* äquivalent sind³⁶ und wenn die Ordnung des Ethischen kein *ordo* ist, *quem ratio non facit sed solum considerat*, sondern vielmehr ein *ordo, quem ratio considerando facit*, dann wird von der Geschichtlichkeit der menschlichen Vernunft her die Geschichtlichkeit des Ethischen deutlich. Es geht dabei um folgendes dialektische Verhältnis: Wohl muß das Menschsein in seinem An-sich als ein Ungeschichtliches, in seinem Wesen schlechthin Identisches vorausgesetzt werden, sonst könnten wir Mensch und Tier, Weltgeschichte und Naturgeschichte nicht unterscheiden. Aber dieses Ungeschichtliche kann nur in je geschichtlicher Weise durch die Vernunft ausgelegt und auf seine Sinnebenen und Sinnansprüche hin interpretiert werden. Darum erfolgt die Konkretisierung des moralisch Guten nie jenseits der Geschichte. Man kann sagen, daß *Thomas*, ohne den Terminus zu kennen, die Sache der Geschichtlichkeit des Ethischen ernster genommen hat als *Kant*. *Thomas* beschränkt das allgemeinmenschliche sittliche Apriori praktisch auf das Prinzip der Synteresis und die allgemeinste Methode der Konkretisierung. Er rechnet damit, daß man, sobald man diese allgemeinste Ebene verläßt, aus verschiedenen Gründen in eine Vielfalt differenter, oft konträrer Meinungen über den bestimmten Sinn der *lex naturalis* gerät³⁷. Die *lex aeterna*, die niemand außer Gott selbst kennt, wird in der *lex naturalis* des Menschen unterschiedlich partizipiert³⁸. Abgesehen von den ersten Prinzipien verändert sich die *lex naturalis* in der Geschichte³⁹. Dabei sieht *Thomas* in diesem Sachverhalt nicht einfachhin eine

³⁶ Summa theol. I.II.71,2.

³⁷ I.II.94,4.

³⁸ I.II.93,2.

³⁹ I.II.94,5.

schuldbedingte Defizienz, sondern er begründet ihn in der Schöpfungsordnung selbst. Der Gesetzextraktat der *Summa contra Gentes*⁴⁰ betont eindringlich, daß sich die göttliche Vorsehung *propter individuum* und *propter seipsum* auf den Menschen beziehe und nicht nur *propter speciem* wie auf die Tiere. Darum ist die *lex* von Gott her der menschlichen *ratio* überantwortet, in welcher dieses *propter individuum* und *propter seipsum* bestimmte Bedeutung gewinnt. In jenem eindrucksvollen Artikel 10 der Quaestio 19 der I.II. begründet er die Tatsache, daß verschiedene Menschen guten Willens Verschiedenes und Entgegengesetztes für gut halten können, direkt im Willen Gottes. Denn die besondere Hinordnung, die der besonderen Natur und Vorstellungsweise folgt, hat der Mensch von Gott, der ihn so geschaffen hat. Was immer also ein Mensch guten Willens will, „er will das, was Gott will, daß er es wolle“⁴¹. Von hier aus wäre leicht zu zeigen, wie weit sich die neuscholastische Ethik, Sozialethik und Moralthologie vom autonomen und geschichtlichen Gewissen des Aquinaten entfernt hat und wie fremd im Grunde dem thomasischen Denken der Anspruch einer materialen Wertethik ist, der meinte, sich wertfühlend von der Geschichtlichkeit der Vernunft emanzipieren zu können.

Damit hängt eng eine dritte Konsequenz zusammen. Sie betrifft die Notwendigkeit, Moralität und Sittlichkeit als eigenständige, aufeinander bezogene Sinnebenen strikt zu unterscheiden. *Kant* hat diesen Unterschied besonders in seiner Religionsphilosophie herausgestellt⁴². Aber auch *Thomas* kennt ihn, wenn er scharf unterscheidet zwischen jedem wie immer gearteten *bonum per se*, also jedem dem Gewissen zunächst äußerlichen Nomos, der als Ethos und Norm der Gemeinschaft Geltung beansprucht, und dem für die Moralität ausschließlich maßgeblichen *bonum in apprehensione rationis*, also dem, was das autonome Gewissen guten Willens als Gutes urteilt. Eine dritte, von Moralität und Sittlichkeit unterschiedene Sinnenebene ist die des Rechts. Die konsequente Unterscheidung und das systematische Aufeinander-Beziehen dieser drei Sinnebenen Moralität, Sittlichkeit und Recht gehören meines Erachtens wesentlich in das fundamentale Anliegen praktischer Philosophie und Theologie. *Kant* und noch deutlicher *Hegel* haben gezeigt, daß die eigenständige Sinnenebene der Moralität, also des je-eigenen autonomen Gewissens gewissermaßen apriorisch darauf angelegt ist, vom je-eigenen Standpunkt überzugehen zur gemeinsamen Sitte, zu gemeinsamer Normativität. *Kant* betont, man solle aus dem ethischen Naturzustand, also aus der Abkapselung des je-individuellen Gewissens in sich selbst, heraustreten auf ein ethisches gemeinsames Wesen hin⁴³. *Hegel* hat diesen Gedanken in einer Weise weitergeführt⁴⁴, die in mancher Hinsicht den eigenständigen Sinn von Moralität und Gewissen in Frage stellt. Die Aufgabe des Ethikers, auch des christlichen Ethikers, Sozialethikers und Moralthologen liegt demnach in folgendem: Er hat zunächst den eigenständigen Sinn der Moralität und des je individuellen autonomen Gewissens herauszustellen und zu verteidigen. Nichts dem Gewissen Äußerliches kann beanspruchen, im Rahmen der Moralität den

⁴⁰ *Contra gent.* III, 113 – 115.

⁴¹ *Summa theol.* I.II.19,10.

⁴² *Relig.* B 131 – 141.

⁴³ B 134 ff.

⁴⁴ *Rechtsphilos.* §§ 129 – 141.

Nomos zu spielen, keine sittliche Norm und keine rechtliche Norm. Das hat *Kant* mit der Differenz von Moralität, Sittlichkeit und Legalität wohl ein für allemal klargestellt. Der Ethiker hat aber darüber hinaus die Aufgabe, in Auslegung des der Freiheit aufgegebenen Begriffs der Humanität und in Entfaltung der darin enthaltenen Sinnansprüche jenen ethischen Diskurs lebendig zu halten, der in einer ständigen „Ethik des Ethos“ – um eine Wendung *Kluxens*⁴⁵ zu gebrauchen – die Perspektive gemeinsamer Sitte, gemeinsamer Normativität und gemeinsamer Sinnorientierung für das je individuelle, persönliche Gewissen eröffnet. Er weiß dabei um die Differenz und die Spannung, die immer zwischen persönlichem Gewissen und gemeinsamem Ethos bestehen bleibt und bestehen muß. Er weiß aber auch, daß es eine humane und human funktionierende Rechtsordnung nur dann geben kann, wenn Recht Positivierung von lebendigem Ethos ist. Sosehr *Kant* in seiner Religionsphilosophie den theologischen Sinn von Kirche unterbewertet, in einer Hinsicht hat er, so meine ich, recht: Die Arbeit am ethischen gemeinen Wesen, wie er es nennt, die Arbeit an einem tragfähigen gemeinsamen Ethos und einer überzeugenden Sinnorientierung wird immer in besonderer Weise die Aufgabe des Volkes Gottes, eben der Kirche sein⁴⁶.

Noch auf eine letzte Konsequenz möchte ich hinweisen. Wenn wir zeigen können, daß die beiden größten nicht-reduktionistischen Traditionen der abendländischen Ethik, die klassisch-naturrechtliche von *Aristoteles* und *Thomas* her und die im Formalismus *Kants* gründende, in ihren entscheidenden Tendenzen konvergieren, so heißt das wohl auch, daß die Partie der *philosophia perennis* noch lange nicht ausgespielt ist. Die kritische Aneignung der in ihr vorhandenen Motive kann auch heute noch mehr zur Emanzipation eines humanen Ethos beitragen als die Versicherung, daß man aus Fehlern lernt, oder die Berufung auf das Verhalten von Graugänsen.

⁴⁵ W. KLUXEN, Ethik des Ethos, Freiburg – München 1974.

⁴⁶ Relig. B. 137 – 144.

Eine spätmittelalterliche Exempelsammlung zur Propagierung des Trierer Kartäuser-Rosenkranzes

(Bibl. Cusana Hs 128, fol. 134 – 141)

Seit der Dominikanerhistoriker Thomas Esser († 1926) um die Wende dieses Jahrhunderts die Ergebnisse seiner Rosenkranz-Forschung veröffentlicht hat, weiß man, eine wie bedeutende Rolle die ehemalige Trierer Kartause St. Alban in der Entwicklungsgeschichte des heutigen Rosenkranzgebets gespielt hat¹. Essers Auffassung, wonach diese bekannteste und verbreitetste Gebetsweise der katholischen Volksfrömmigkeit von Trier aus ihren Siegeszug angetreten hat, ist durch Untersuchungen aus jüngster Zeit eindrucksvoll bestätigt worden. Sowohl die materialreiche Monographie des Essener Jesuiten Karl Josef Klinkhammer über den Prior der Trierer Kartause, Adolf von Essen († 1439)², als auch die Dissertation von Rainer Scherschel „Der Rosenkranz – das Jesusgebet des Westens“³, kommen – bei aller Divergenz in der Quelleninterpretation – übereinstimmend zu dem Ergebnis: Die Trierer Kartause des beginnenden 15. Jahrhunderts muß als Ursprungsort des heutigen Leben-Jesu-Rosenkranzes angesehen werden.

Dies bleibt unbestritten, auch wenn inzwischen ans Licht gekommen ist, daß die ersten Anfänge jener Gebetsweise, die das Wiederholungsgebet „Ave Maria“ mit der Betrachtung des Lebens Jesu verbindet, sicher wesentlich früher anzusetzen und wohl in Zisterzienserkreisen zu suchen sind. Das früheste bisher bekanntgewordene Beispiel für die das Rosenkranzgebet charakterisierende Verbindung von Ave-Reihe und angehängten „Geheimnissen“ aus dem Leben Jesu hat sich nämlich in einer Gebetbuchhandschrift aus dem ehemaligen Zisterzienserinnenkloster St. Thomas a. d. Kyll (Bistum Trier) gefunden⁴. Die dortigen Zisterzienserinnen kannten und praktizierten um 1300

¹ TH. ESSER, Beitrag zur Geschichte des Rosenkranzes. Die ersten Spuren von Betrachtungen beim Rosenkranz: Der Katholik 77/II (Mainz 1897) 346 – 360; 409 – 422; 515 – 528.

² K. J. KLINKHAMMER, Adolf von Essen und seine Werke. Der Rosenkranz in der geschichtlichen Situation seiner Entstehung und in seinem bleibenden Anliegen (= Frankfurter Theologische Studien 13) Frankfurt a. M. 1972.

³ R. SCHERSCHEL, Der Rosenkranz – das Jesusgebet des Westens (= Freiburger Theologische Studien 116) Freiburg i. Br. 1979. ²1982.

⁴ A. HEINZ, Die Zisterzienser und die Anfänge des Rosenkranzes. Das bisher unveröffentlichte älteste Zeugnis für den Leben-Jesu-Rosenkranz in einem Zisterzienserinnengebetbuch aus St. Thomas a. d. Kyll (um 1300): *Analecta Cisterciensia* 33 (Rom 1977) 262 – 309; ders., Zeugnisse zisterziensischer Marienfrömmigkeit in einer Gebetbuchhandschrift aus St. Thomas (um 1300), in: St. Thomas an der Kyll. Beiträge zu der Geschichte der ehemaligen Zisterzienserinnenabtei, St. Thomas/Trier/1980, 109 – 156, bes. 132 – 142; ders., Christus- und Marienlob: Gottesdienst 15 (1981) 129 – 131; 141; 143.

bereits (aus dieser Zeit stammt die erwähnte Handschrift) eine Form der Leben-Jesu-Meditation, die dem mehr als ein Jahrhundert später entstandenen Trierer Kartäuser-Rosenkranz zum Verwechseln ähnlich sieht. Der „Zisterzienser-Rosenkranz“ aus St. Thomas besteht aus einer Reihe von 100 (99) Ave Maria; jedem „Gegrüßet seist du, Maria“ ist eine Kurzaussage aus dem Leben Jesu, eine sogenannte Clausula, ein Betrachtungsgeheimnis, angehängt. Während diese Form der Leben-Jesu-Meditation, die im Laufe des 13. Jahrhunderts in zisterziensischem Milieu aufgekommen zu sein scheint, ohne jede erkennbare Breitenwirkung geblieben ist⁵, wurde der Rosenkranz der Trierer Kartause nah und fern bewußt propagiert und konnte so tatsächlich zum Ausgangspunkt des heutigen Volksrosenkranzes werden.

1. Der frömmigkeitsgeschichtliche Kontext

Ein Beispiel für die Art und Weise, wie für die neuartige, in der Trierer Kartause „entdeckte“ Gebetsweise des Leben-Jesu-Rosenkranzes geworben wurde, stellt die im folgenden erstmals zu veröffentliche Exempelsammlung dar. Ehe wir auf ihren Inhalt näher eingehen, seien die Fakten um die Trierer Anfänge des Rosenkranzes kurz in Erinnerung gerufen. Es war im Herbst 1409, als der damalige Prior von St. Alban, Adolf von Essen, einen umherziehenden, in der Nähe von Danzig geborenen Scholar namens Dominikus von Preußen auf dessen nachdrückliche Bitte in die Trierer Kartause aufnahm. Nach damals verbreiteter Sitte übte sich der Novize Dominikus, den Rosenkranz zu Ehren der Gottesmutter zu beten in der bis dahin allein gebräuchlichen Form einer ununterbrochenen Reihe von 50 Ave Maria ohne Gesätze. Es war während der Adventzeit, als ihm, wie er selbst in seiner geistlichen Autobiographie berichtet⁶, der entscheidende Einfall kam, an den Namen JESUS CHRISTUS, mit dem das „Gegrüßet seist du Maria“ damals schloß, jeweils einen Betrachtungspunkt aus dem Leben Jesu, eine „Clausula“, hinzuzufügen und so aus dem Ave-Fünzfziger eine Leben-Jesu-Meditation zu machen. Dominikus schrieb eine Reihe von 50 „Clausulae“ nieder, die das Christusereignis von der Verkündigung bis zur Vollendung der Welt umfassen. Jeweils an die 50 Ave Maria des Rosariums angehängt, machten sie den Rosenkranz zum christozentrischen Betrachtungsgebet, in dem man Punkt für Punkt das ganze Leben Jesu durchmeditieren und Christus für sein Heilswirken danken konnte.

Der mit den Betrachtungsgeheimnissen verbundene Rosenkranz des Kartäusernovizen Dominikus erfuhr durch die rege Kopiertätigkeit seiner Mitbrüder rascheste Verbreitung in den rheinischen Kartäusern und darüber hinaus. Auffallend schnell verbreitete sich der Trierer Kartäuser-Rosenkranz aber auch in Klöstern des Benediktinerordens. Der entscheidende Vermittler dürfte in benediktinischen Kreisen Abt Johannes Rode von der Trierer Abtei St. Matthias gewesen sein. Ehe er mit päpstlicher Dispens von Erzbischof Otto von Ziegenhain (1418 – 1430) 1421 die Leitung der in Verfall geratenen Abtei St. Matthias übertragen erhielt, war Rode Mönch der Trierer

⁵ Eine Ausstrahlung des „Zisterzienserrosenkranzes“ aus St. Thomas in das nur etwa 50 km entfernte Trier kann vermutet werden (vgl. W. BAIER in: *Geist und Leben* 1980, 152 f.), ist aber bisher nicht nachzuweisen.

⁶ *Liber experientiarum* I, 38: Hs Stadtbibliothek Trier 751/299, fol. 179 f.; vgl. R. SCHERSCHEL (s. Anm. 3) 125 – 133.

Kartause und als solcher ein Mitbruder des Dominikus von Preußen gewesen, mit dem ihn zudem ein enges geistliches Vertrauensverhältnis verband. Das Baseler Reformkonzil bestellte Johannes Rode zum Visitator der süd- und westdeutschen Benediktinerklöster. Auf seinen Visitationsreisen ließ sich der Reformabt häufig von dem Kartäuser Adolf von Essen begleiten. Beide haben offenbar den Leben-Jesu-Rosenkranz in der Form, wie ihn ihr Mitbruder Dominikus „entdeckt“ hatte, als Hilfe für ein vertieftes geistliches Leben in den von ihnen visitierten Konventen bekanntgemacht und nachdrücklich empfohlen⁷.

Zur Propagierung einer neuen Gebetsweise bediente sich die spätmittelalterliche Verkündigung mit Vorliebe anschaulicher Beispielerzählungen, die den Nutzen des jeweils empfohlenen Gebets augenfällig und eindrucksvoll belegten. Auch die Verbreitung des Leben-Jesu-Rosenkranzes ist begleitet von einem Strom von Exempla, die darauf zielen, die Wertschätzung des Rosenkranzes zu fördern und für seinen Gebrauch zu werben. Nach dem Zeugnis eines Lütticher Benediktiners existierte bereits um 1440 eine Sammlung von etwa 20 „Exempla de rosario“⁸. Dem gleichen Zweck dient die von Klinkhammer nach einer aus der ehemaligen Kölner Kartause stammenden Handschrift des 15. Jahrhunderts veröffentlichte „Zwanzig-Exempel-Schrift“, die Dominikus von Preußen selbst zum Verfasser haben dürfte⁹.

Eine kleinere, bisher nicht veröffentlichte Sammlung von Rosenkranz-Exempla findet sich in einem homiletischen Sammelband der Bibliothek des St.-Nikolaus-Hospitals in Bernkastel-Kues. Auf fol. 139 – 141 der Hs 128 der Bibliotheca Cusana¹⁰, einem ursprünglich selbständigen Stück, liest man, von einer Hand des 15. Jahrhunderts geschrieben, fünf, ihrem Inhalt nach zum größten Teil schon aus anderen Quellen bekannte Beispielerzählungen. Die Exempla dürfen, obwohl sie inhaltlich kaum etwas Neues bringen, doch ein gewisses Interesse beanspruchen, da sie, wie aus verschiedenen, noch näher zu erläuternden Hinweisen im Text geschlossen werden darf, aller Wahrscheinlichkeit nach unmittelbar aus dem Milieu des Entstehungsortes des Trierer Leben-Jesu-Rosenkranzes stammen. Sie zeigen zudem, wie auch im Trierer Raum mit homiletischen Mitteln für die Verbreitung der hier entstandenen, neuen Gebetsweise geworben wurde.

⁷ Über Rode vgl. P. BECKER, Das monastische Reformprogramm des Johannes Rode von St. Matthias in Trier (= Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 30) Münster 1970; ders., zusammenfassend, Joh. Rode († 1439), in: Rheinische Lebensbilder 7, Köln 1977, 25 – 42. Über den der Trierer Kartause sehr verbundenen, reformeifrigen Erzbischof vgl. J. CHR. LAGER, Aus dem Leben des Trierer Erzbischofs Otto von Ziegenhain (1418 – 1430): Pastor bonus 2 (1980) 203 – 211; 253 – 265; 348 – 362; P. BECKER, Dokumente zur Klosterreform des Erzbischofs O. von Ziegenhain (1418 – 1430): RBén 84 (1974) 126 – 166. Zur Rolle der Benediktiner für die Verbreitung des Trierer Kartäuserrosenkranzes vgl. K. J. KLINKHAMMER (s. Anm. 2) 260 – 271; speziell zur Bedeutung Adolfs von Essen; vgl. R. SCHERSCHEL (s. Anm. 3) 135 f.

⁸ Vgl. K. J. KLINKHAMMER (s. Anm. 2) 172 f.

⁹ Vgl. ebda 173 – 187; zur Verfasserschaft vgl. R. SCHERSCHEL (s. Anm. 3) 141 f.

¹⁰ Vgl. J. MARX, Verzeichnis der Handschriftensammlung des Hospitals zu Cues, Trier 1905.

2. Der Text

Wir geben im Anschluß den lateinischen Originaltext der Exempelsammlung in der Hs 128, fol. 139^r – 141^r der Bibliothek des St.-Nikolaus-Hospitals in Bernkastel-Kues wieder und fügen abschnittsweise jeweils die deutsche Übersetzung hinzu.

Exemplum de rosario (I)

Fol. 139^r/Quidam juvenis, de bona progenie natus, vastam nimis et inhonestam vitam ducebat. Quo cum patrimonium suum male consumpsisset et jam egeret nec haberet, unde vivet, unus de consanguineis suis dixit ad eum: Ecce, omnia bona tua turpiter expendisti et amplius non habes, unde vivas. Si volueris audire me et facere parvum bonum, quod hortor, ego subveniam tibi in aliquibus, unde sustenteris. Qui, cum promitteret velle sequi consilium ejus, dixit ad eum: Si in honorem Dei genitricis virginis Marie dixeris X Ave Maria cotidie, ego prebebo tibi victui tuo necessaria et non dubito, quod ipsa beata virgo juvabit te, ut sanctius vivas, quam ante vixisti. Qui libenter id agere spopondit. Cumque ad tempus hoc continuasset, interrogatus ab amico suo, quomodo placeret et an continuare vellet vel posset. Et respondit: Ego bene vellem; sed gravavit addere adhuc X. Tunc instetit ille consanguineus suus tam diu, donec juvenis ipse ad L Ave Maria dicenda pervenit, que rosarium perficiunt.

Hoc dum continuaretur de die in diem sic melioratus fuit, quod in brevi ad honeste vite conversationem pervenit. Unde pie credendum est, quod vix possit esse peccator ita perversus, si rosarium istud continuaverit, quando emendatur ex gratia piissime matris virginis Marie et virtute angelice salutationis, que totiens hoc replicatur, quod homo inde mente et ore indulcetur et delectetur. Et sic patet, quod rosarium istud non solum bonis, sanctis et devotis hominibus prosit, sed etiam miseris peccatoribus, ut eo citius convertantur et boni fiant. Deo gracias et matri ejus. Amen.

Beispielierzählung vom Rosenkranz (I)

Ein junger Mann aus guter Familie führte ein allzu ausschweifendes und unehrenhaftes Leben. Als er sein Erbteil vergeudet hatte und schon Mangel litt und nichts mehr hatte, wovon er leben konnte, sagte einer seiner Verwandten zu ihm: „Schau, dein ganzes Hab und Gut hast du in einem üblen Lebenswandel durchgebracht und hast nun nichts mehr, wovon du leben kannst. Wenn du nun auf mich hören und das bescheidene gute Werk, wozu ich dir rate, tun willst, werde ich dir soweit unter die Arme greifen, daß du deinen Unterhalt hast.“ Als jener nun versprach, er wolle seinen Rat befolgen, sagte er zu ihm: „Wenn du täglich zur Ehre der Gottesmutter, der Jungfrau Maria, 10 Gegrüßet seist du, Maria sprichst, will ich dir das zu deinem Lebensunterhalt Notwendige geben, und ich zweifle nicht, daß die selige Jungfrau selbst dir helfen wird, daß du heiliger lebst, als du vordem gelebt hast.“ Jener nun versprach hoch und heilig, das Geforderte gern zu tun. Als er eine Zeitlang in dieser Übung fortgefahren war, fragte ihn sein Freund, wie sie ihm gefalle, und ob er fortfahren wolle und könne. Jener antwortete. „Das will ich gerne!“ Dieser erschwerte aber die Übung, indem er die Gebetsleistung um weitere 10 Ave Maria erhöhte. Und dieser sein Verwandter ließ so lange nicht locker, bis besagter junger Mann die Zahl von 50 Gegrüßet seist du, Maria erreicht hatte, die einen Rosenkranz ergeben.

Unterdes, da er von Tag zu Tag diese Übung fortsetzte, änderte er sich so zum Besseren, daß er innerhalb kurzer Zeit zu einem ehrenhaften Lebenswandel gelangte. Man darf also getrost glauben, daß ein Sünder kaum so verdorben sein kann, der, wenn er nun diesen Rosenkranz ohne Unterlaß betet, nicht doch einmal gebessert wird durch die Huld der gütigsten Mutter und Jungfrau Maria und in der Kraft des englischen Grußes, der, so oft er wiederholt wird, bewirkt, daß der Betet dabei in Geist und Mund Süßigkeit und Freude erfährt. Es ist also offenkundig, daß dieses Rosenkranzgebet nicht nur allen guten, heiligmäßigen und frommen Menschen nützt, sondern auch den armen Sündern, auf daß sie dadurch schneller sich bekehren und zu guten Menschen werden. Gott und seiner Mutter sei Dank. Amen.

Exemplum (II)

Miles quidam solitus dicere rosarium beatissime Marie cotidie incontinenter et luxuriose vivebat. Is in venatione persequens cervum ita remote / fol. 139^v / venit a suis, quod in denso nemore aberravit nec ad viam tritam venire valebat. Ubi cum valde esuriret, invocabat matrem misericordie, sanctam Mariam, corde devote. Cui mox apparuerunt due pulchre virgines, afferentes sibi bonum cibum in scutella valde (im) mundo, dicentes: Ecce, domina nostra, quam devote acclamasti, misit tibi hunc cibum ad comedendum. Qui respondens dixit: Gratias ago piissime domine sancte Marie et vobis; sed ecce, comedere non possum hunc cibum, quamvis optimum, ex vase tam (im) mundo. Cui una earum dixit: Sic scito, quod rosarium istud, quod cotidie dixisti, Domine nostre valde acceptum esset, si tu mundam et sanctam vitam duceres. Emunda igitur te et munda cor tuum a peccatis tuis, tunc acceptabile obsequium exhibebis sancte Dei genitrici in rosario isto, quod posset (pro posse?) sedule facis ad honorem ipsius. Et his dictis, disparuerunt virgines. Tunc miles reversus cito ad suos emendavit vitam suam gratia Dei et virgine Maria adjutus ex continuatione hujus rosarii. Emendemus vitam nostram et nos et bene habebimus. Amen.

Beispielierzählung (II)

Ein Ritter, der die Gewohnheit hatte, täglich den Rosenkranz der seligsten (Jungfrau) Maria zu sprechen, führte ein zügelloses und ausschweifendes Leben. Als er einmal auf der Jagd einen Hirsch verfolgte, entfernte er sich so weit von seinen Jagdgenossen, daß er sich im dichten Wald verirrt und nicht mehr auf den richtigen Weg zu kommen wußte. Da er nun sehr hungrig wurde, rief er im Herzen fromm die Mutter der Barmherzigkeit, die heilige (Jungfrau) Maria an. Bald erschienen ihm zwei schöne Jungfrauen, die ihm ein gutes Essen in einer sehr schmutzigen Schüssel brachten. Sie sprachen: „Schau, unsere Herrin, die du fromm angerufen hast, schickt dir diese Speise zum Essen.“ Der Ritter antwortete: „Ich danke der gütigsten Herrin, der heiligen (Jungfrau) Maria, und euch; aber schaut, obwohl diese Speise sehr gut ist, kann ich sie aus einem so schmutzigen Geschirr nicht essen.“ Da antwortete ihm eine der schönen Jungfrauen: „So wisse denn, daß der Rosenkranz, den du täglich gebetet hast, unserer Herrin sehr wohlgefällig wäre, wenn du auch ein reines und heiligmäßiges Leben führen würdest. Kehre also um und reinige dein Herz von deinen Sünden, dann wirst du der heiligen Gottesgebärerin mit diesem Rosenkranzgebet einen ihr willkommenen Dienst erweisen, wenn du es nach bestem Können (?) eifrig zu ihrer Ehre verrichtest.“ Nach

diesen Worten verschwanden die Jungfrauen. Der Ritter kehrte daraufhin eilig zu den Seinen zurück und, da er dieses Rosenkranzgebet weiterhin pflegte, besserte er sein Leben durch Gottes Gnade und mit Hilfe der Jungfrau Maria. So wollen auch wir unser Leben ändern und es wird uns gut gehen. Amen.

Exemplum (III)

Sacerdos quidam devotus in civitate trevirensi, raptus spiritu, in visione quadam vidit gloriosam virginem Mariam stantem ante thronum beatissime trinitatis et habentem in scapulis suis et in capite tam magnum rosarium quod usque ad cingulum ipsius procadebat et erat rosarium istud de splendidis rosis et viridibus foliis insertis confectum, tam pulchrum, quod de nullis hujus mundi rebus tale fieri possit. Hoc rosarium de collo suo sumpsit benedicta gloriosa Dei genitrix virgo Maria et obtulit illud sanctissime trinitati / fol. 140^r / in laudem et gloriam ejus sempiternam. Ex quo patet, quod non tantum beata virgo Maria in hoc clenodio veneratur, sed etiam Deus trinus et unus honoratur et glorificatur. Et tota vita et conversatio domini nostri Ihesu Christi commemoratur, recensetur, benedicatur atque laudatur, cum rosarium istud devote dicimus et . . . (ein Wort unleserlich) seu divulgamus atque predicamus. Consilia plura et pulchra habentur exempla de rosario beate Marie et de die in diem augmentantur. Nam plures devote persone percipiunt jam interdum miram dulcedinem tam in ore quam in corde legendo rosarium beate Marie sic, quod omnia sua exercitia spiritualia et cuncta bona sua opera miserant rosario isti, quod cotidie faciunt, mittentes beate virgini per angelum proprium, estimantes, ipsum rosarium quasi ligaturam quandam, qua omnia opera bona in unum colliguntur et per manus ipsius virginis gloriose Deo omnipotenti presentantur. Sic igitur nomen domini nostri Ihesu Christi per rosarium istud benedictum in secula et nomen dulcissime matris ejus virginis Marie maneat et sit etiam benedictum ab omni creatura. Amen.

Reginam coeli qui servit mente fidei
Huic hec absque mora succurrit mortis in hora
Stella Maria maris succurre piissima nobis
Mortis amara rapis imperialis apis.

Beispielierzählung (III)

Ein frommer Priester in der Stadt Trier sah, im Geist entzückt, in einer Vision die selige Jungfrau Maria vor dem Thron der seligsten Dreifaltigkeit stehen, und sie trug über Schultern und Haupt einen so großen Rosenkranz, daß er bis zu ihrem Gürtel herabhing; und jener Rosenkranz war aus wunderschönen Rosen und dazwischengesteckten grünen Blättern gefertigt, so schön, daß man von allen Dingen dieser Erde einen solchen nicht machen könnte. Diesen Rosenkranz nahm die gebenedeite und gloriwürdige Gottesmutter und Jungfrau Maria von ihrem Hals und bot ihn der heiligsten Dreifaltigkeit zu ihrem Lob und zu ihrer ewigen Verherrlichung an. Aus diesem Gesicht ersieht man, daß nicht nur die selige Jungfrau Maria durch dieses Kleinod (den Rosenkranz) geehrt wird, sondern auch dem dreifaltigen und dem einen Gott durch das Rosenkranzgebet Ehre und Verherrlichung zuteil wird. Es wird auch das

ganze Leben und der ganze Wandel unseres Herrn Jesus Christus (im Rosenkranz) in Erinnerung gerufen, im einzelnen aufgezählt, gepriesen und gelobt, jedesmal wenn wir diesen Rosenkranz mit Andacht sprechen (. . .) ihn bekannt machen und ihn in Predigten empfehlen. Es gibt zahlreiche Nutzenwendungen und schöne Beispielerzählungen vom Rosenkranz der seligen Jungfrau, und von Tag zu Tag werden es mehr. Auch gibt es schon sehr viele andächtige Gläubige, die bisweilen die Erfahrung einer wunderbaren Süßigkeit in Mund und Herz machen, wenn sie den Rosenkranz der seligen (Jungfrau) Maria in der Weise beten (lesen), daß sie alle ihre geistlichen Übungen und alle ihre guten Werke mittels dieses Rosenkranzes, den sie täglich sprechen, durch den eigenen Schutzengel der seligen Jungfrau emporsenden. Sie betrachten den Rosenkranz dabei als eine Art Binde, durch die alle guten Werke zu einem Bündel zusammengefaßt werden, das dann durch die Hände der glorwürdigen Jungfrau selbst dem allmächtigen Gott dargeboten wird. So wird denn der Name unseres Herrn Jesus Christus durch diesen Rosenkranz ebenedeit in Ewigkeit und der Name seiner liebsten Mutter, der Jungfrau Maria, sei und bleibe auch ebenedeit von jeder Kreatur. Amen.

Wer der Himmelkönigin dient mit treuem Sinn,
dem kommt sie eilig zur Hilfe in der Stunde des Todes.
Meerstern du, Maria, Gütigste komm uns zu Hilfe.
Du nimmst hinweg das Bitter des Todes,
Biene von kaiserlicher Würde.

Exemplum (IV)

Exemplum, qualiter rosarium hoc imprimis ortum habuit. Homo quidam simplex secularis consuevit facere sertum de rosis vel de floribus vel de herbis, quando aliud non habebat, et imponere idem sertum ymagini beatissime virginis Marie. In quo opere magnam sentiebat devotionem. Idem homo ex gratia virginis gloriose tandem mundum deseruit et intravit religionem / fol. 140^v / , ubi tanta sibi injungebantur obire opera, quod prefatum sertum non potuit sicut prius facere ad honorem beate virginis. Unde tam contristari incepit, quod volebat redire ad seculum. Quod cum prudens quidam pater percepit, docuit eum, quod loco prioris serti diceret L vicibus Ave Maria, promittens ei, quod plus placere deberent beate Marie quam ulla sarta, que ei fecerat antea. Qui acquiescens bono consilio fecit ita. Cum ergo ad tempus id continuasset, contigit eum exstare per silvam, in qua latrones latitabant. Ubi cum allegasset equum suum, flexis genibus dixit L Ave Maria. Latrones, qui erant in nemore, eum videntes cupiebant capere equum ejus. Sed cum propius appropinquarent, viderunt a longe juxta fratrem stare pulchram virginem que semper pusillam recepit floridam rosam de ore ejus et faciebat sertum. Quod cum completum esset, imposuit in capite suo et ascendit in coelum. Qui, quoniam valde mirantes, accurrerunt et fratrem ipsum interrogaverunt, quidnam is egisset et que virgo illa esset, quam secus eum vidissent. Qui dixit, se ullam virginem secum habuisse, sed L vicibus angelicam salutationem pro rosario Marie serto dixisse secundum quod edoctus esset. Sed cum latrones sibi dicerent, quid vidissent, manifeste cognovit, gloriosam virginem Mariam ibi fuisse et rosarium suum sumpsisse. Unde cum magna devotione id continuavit et alios similiter facere docuit et rosarium istud dici primitus cepit et fiebat ex angelica salutatione quinquagies repetita. Sed

temporibus nostris usque adhuc infra XL annos vita domini Jhesu Christi addita est per clausulas, ut supra patet in ipso rosario. Et quantum hoc domino Deo placet et sanctissime virgini, matri ejus, bene patet in sequenti magno exemplo.

Beispielierzählung (IV)

Eine Erzählung, die berichtet, wie dieses Rosenkranzgebet entstanden ist.

Ein einfacher Mann aus dem Laienstand hatte die Gewohnheit, einen Kranz von Rosen, Blumen oder Kräutern, falls er sonst nichts zur Hand hatte, zu flechten und diesen Kranz einer Statue der seligsten Jungfrau Maria aufzusetzen. Er fühlte bei diesem Tun eine große Andacht. Dieser Mann nun verließ, von der ihm durch die glorwürdige Jungfrau zuteil gewordenen Gnade bewegt, schließlich die Welt und trat in einen Orden ein. Im Kloster wurden ihm so viele Verrichtungen aufgebürdet, daß er den erwähnten Blumenkranz nicht mehr wie ehemals zu Ehre der seligsten Jungfrau machen konnte. Darüber wurde er traurig, so sehr, daß er in die Welt zurückkehren wollte. Als ein verständiger Pater davon erfuhr, belehrte er ihn, anstelle des gewohnten Kranzes 50mal das Ave Maria zu sprechen, und er versicherte ihm, daß dieses Gebet der seligen Jungfrau mehr gefallen müsse als irgendeiner jener Kränze, die er ihr vorher gemacht hatte. Jener befolgte den guten Rat und hielt es so. Als er nun eine Zeitlang diese Gebetsübung beobachtet hatte, trug es sich zu, daß er durch einen Wald mußte, in dem sich Räuber versteckt hielten. An einem Platz (im Wald) band er sein Pferd fest und betete auf den Knien die 50 Ave Maria. Die Räuber, die sich im Wald aufhielten und ihn sahen, wollten ihm sein Pferd abnehmen. Als sie aber näher herankamen, sahen sie aus einiger Entfernung, wie neben dem Klosterbruder eine schöne Jungfrau stand, die ein blühendes Röslein nach dem anderen von seinem Mund pflückte und daraus einen Kranz flocht. Als sie damit fertig war, setzte sie ihn sich aufs Haupt und stieg empor zum Himmel. Da die Räuber sich sehr über das Gesehene wunderten, liefen sie herzu und fragten jenen Bruder höchstpersönlich, was er denn gemacht habe, und wer jene Jungfrau gewesen sei, die sie an seiner Seite gesehen hätten. Dieser antwortete, er habe keine Jungfrau bei sich gehabt, sondern er habe 50mal den englischen Gruß gesprochen an Stelle des für Maria geflochtenen Rosenkranzes, wie man ihn gelehrt habe. Als aber die Räuber ihm nun verrieten, was sie gesehen hatten, erkannte er klar, daß die glorwürdige Jungfrau Maria selbst da gewesen war und seinen Rosenkranz in Empfang genommen hatte. So fuhr er denn fort, mit großer Andacht den Rosenkranz zu beten, lehrte andere, es ebenso zu halten. Und so hatte es also seinen Anfang mit diesem Rosenkranz, und er ward geflochten aus dem 50mal wiederholten englischen Gruß. Aber zu unseren Zeiten, es ist noch keine 40 Jahre her, da hat man das Leben unseres Herrn Jesus Christus in Form von Gesätzen (Klauseln) hinzugefügt, wie es oben im Text des Rosenkranzes selbst zu lesen ist. Wie sehr aber dieser (Leben-Jesu-) Rosenkranz dem Herrgott und der heiligsten Jungfrau, seiner Mutter, gefällt, geht aus der folgenden großen Beispielierzählung hervor.

Sequens Exemplum (V)

Fol. 141^r / In magna pestilentia, que fuit etiam anno domini MCCCCXL obiit quidam devotus pater ordinis carthusiensis, qui, dum viveret, raptus fuit in coelum, ubi

vidit, qualiter gloriosa regina coelorum, sancta Maria, cum sanctis suis pedissibus virginibus et cum tota celesti sanctorum turba ante thronum divine majestatis venerunt et cantaverunt hoc rosarium cum suavissima melodia, addentes post quamlibet clausulam unum alleluja. Et quoties nomen domini Ihesu nominabant, toties humiliter omnes genua flectabant. Et quando dulcissimum nomen Maria nominabant, reverenter singuli capita inclinabant. Cumque finissent rosarium, devotissime rogabant Deum pro omnibus, qui se cotidie exercent in ipso rosario, quatinus omnipotens Deus dignaretur, eis gratiam augere in terris et gloriam conferre ampliorem in celis. Ostense fuerunt eidem patri corone innumere in celis lucide et odorifere, que servantur ipsis hominibus, qui hoc rosarium dicunt. Et quoties aliquis eorum unum perfecit in terris, toties una corona apponitur in celis. Dictumque cuidam fuit certive, quod dicenti devote hoc rosarium omnia peccata dimittuntur, si saltem sit in statu gratie scilicet absque mortali peccato. Et etiam si in peccatis mortalibus adhuc fuerit, citius per gratiam virginis gloriose emendationem vite consequetur, si rosarium hoc continuaverit, sicut clare patet in exemplo supra de milite converso et pluribus aliis.

Beispielierzählung (V)

In der großen Pestepidemie, die im Jahr des Herrn 1440 wütete, starb ein frommer Pater aus dem Kartäuserorden, der einmal zu Lebzeiten in den Himmel entrückt worden war, wo er sah, wie die glorwürdige Himmelskönigin, die heilige Maria, mit allen heiligen Jungfrauen ihres Gefolges und mit der ganzen Schar der Heiligen des Himmels vor dem Thron der göttlichen Herrlichkeit erschienen war, und wie sie dort diesen Rosenkranz in einer höchst wohltönenden Melodie sangen, wobei sie nach jedem Gesätz (Klausel) ein Halleluja hinzufügten. Sooft sie den Namen des Herrn Jesus aussprachen, beugten alle in Demut das Knie; wenn sie aber den süßesten Namen Maria nannten, neigten alle in Ehrfurcht das Haupt. Als sie den Rosenkranz beendet hatten, baten sie voller Hingabe Gott für alle, die sich täglich in diesem Rosenkranzgebet üben, daß der allmächtige Gott in seiner Huld ihnen mehr Gnade zukommen lasse auf Erden und im Himmel ihre Glorie vermehre. Jenem Pater wurden ungezählte Kronen im Himmel gezeigt, strahlende und duftende Kränze, die für die Menschen aufbewahrt werden, die diesen Rosenkranz beten. Und jedesmal wenn einer auf Erden einen Rosenkranz gebetet hat, wird im Himmel ein Kranz dazugegan. Es ist auch einem glaubhaft versichert worden: Wer andächtig diesen Rosenkranz betet, dem werden alle Sünden vergeben, soweit er wenigstens im Stand der Gnade ist, das heißt, ohne Todsünde. Aber auch, wenn er noch in Todsünde leben würde, wird er durch die Gnade der glorreichen Jungfrau die Besserung seines Lebens erlangen, falls er nur mit dem Rosenkranzgebet fortfährt. So zeigt es ja klar das oben angeführte Beispiel vom bekehrten Ritter und viele andere mehr.

3. Kommentar

Um den Nutzen des Rosenkranzgebetes zu demonstrieren, erzählt das *erste Exempel* unserer Sammlung die Geschichte eines „verlorenen Sohnes“: Ein junger Bursche hat in einem wüsten Leben sein väterliches Erbe vergeudet und leidet Not. Ein Verwandter bietet sich an, ihm das Lebensnotwendige zukommen zu lassen, falls er jeden Tag 10 Ave

Maria betet. Der Junge verspricht dies und hält es auch. Nach und nach erhöht der Verwandte das tägliche Gebetspensum, bis der Junge schließlich 50 Ave Maria betet, was einem Rosenkranz entspricht. Der täglich gesprochene Rosenkranz verfehlt seine Wirkung nicht: der ungeratene Sohn ändert seinen Lebenswandel und ist binnen kurzem ein guter Mensch geworden. Daraus folgert das Exempel: Der Rosenkranz nützt nicht nur den Guten, sondern auch den Sündern und hilft ihnen zu ihrer Besserung.

In der oben erwähnten deutschen „Zwanzig-Exempel-Schrift“ des Dominikus von Preußen findet sich diese Erzählung mit unbedeutenden Varianten als zweites Exempel¹¹. Hier lautet die Nutzenanwendung: „Und wir glouben, als by dem exempel auch geschriben stet und selber an uns erfunden haben, daz eyn mentsche muste gar bese sin, der nicht beßerunge an yme funde, so er den Rosenkrantz eyn jar umb ynniglichen spreche“¹².

Auch das *zweite Exempel* unserer Sammlung „vom bekehrten Ritter“ ist Bestandteil der „Zwanzig-Exempel-Schrift“¹³. Die dort begegnende Fassung erlaubt uns, den durch eine Nachlässigkeit der kopierenden Hand in unserem lateinischen Text verunklärten Sinn der Erzählung richtig zu erfassen¹⁴. Es geht um einen Ritter, der zwar eine hohe Meinung von der Jungfrau Maria hegt und ihr zu Ehren täglich den Rosenkranz betet, aber trotzdem ein ausschweifendes Leben führt. Auf der Hirschjagd hat er sich eines Tages im Wald verirrt. Da er Hunger leidet, bittet er Maria um Hilfe. Die himmlische Frau sendet ihrem Verehrer durch zwei englische Wesen die besten Speisen, allerdings auf einer überaus schmutzigen Schüssel. Der Ritter bedankt sich für die ihm gesandte Nahrung, doch bringt er es nicht über sich, aus einem so unreinen Geschirr zu essen.

Hieran schließt die deutsche Fassung die Mahnung an: „Also saltu wissen, daz der rosenkrantz, den du sprichst und unser frauwen der konigyn Marien sendest, were ir auch gar entphenglichen als dir disse spise, werestu reyne von sunden und lebest kuslichen.“ Mit anderen Worten: Das Rosenkranzgebet von einem schlechten Menschen dargeboten ist ebenso eine Zumutung für Maria wie die feinste Speise, die auf einer schmutzigen Schüssel dargereicht wird. Der Ritter verstand: „her kam schier uß dem walde heym und beßerte sich“¹⁵.

¹¹ Vgl. den Text bei K. J. KLINKHAMMER (s. Anm. 2) 174. Eine lateinische Version findet man in der ebenfalls von Dominikus von Preußen verfaßten Schrift „Corona gemmaria BMV“ (Stadtbibliothek Trier Hs 622/1554, fol. 160^v; vgl. K. J. KLINKHAMMER S. 308 Anm. 35).

¹² Ebda. Dominikus hatte diese bessernde Wirkung selbst nach seinem Ordenseintritt erfahren; vgl. ebda 39 f.

¹³ Vgl. K. J. KLINKHAMMER (s. Anm. 2) 179 f. (Daz zehende exempel). Eine von der hier gebotenen leicht abweichende lateinische Fassung enthält auch die Lütticher Sammlung von etwa 20 „bona exempla nova et vetera“ vom Rosenkranz, die ein Mönch der dortigen Benediktinerabtei St. Laurent um 1440 „ex scriptis carthusiensium treverensium“ kopiert hat; vgl. KLINKHAMMER 172. Die Hs ist heute in der Bibl. roy. zu Brüssel Hs 9700-4, fol. 133^v; der hier interessierende Passus bei KLINKHAMMER 390.

¹⁴ Wegen des zweimaligen irrtümlichen Auslassens der Negation, die wir in Klammern hinzugefügt haben, ist in der Kueser Hs von einer „reinen Schüssel“ die Rede, was dann freilich die Geschichte ihrer Pointe beraubt.

¹⁵ Abgedruckt bei K. J. KLINKHAMMER (s. Anm. 2) 180.

Konnten die bisherigen Exempel auch als Empfehlung des Ave-Fünzigers verstanden werden, so läßt das *dritte Exempel* erkennen, daß es um den mit Betrachtungspunkten verbundenen Leben-Jesu-Rosenkranz geht. Die hier geschilderte Vision eines in der Stadt Trier lebenden Priesters ist anderwärts bisher noch nicht aufgetaucht. Die Erzählung verfolgt das Anliegen, den Rosenkranz nicht als eine bloß marianische Devotionsform erscheinen zu lassen, sondern als eine theo- und christozentrische Gebetsweise. Der im Geist entrückte Priester sieht die Jungfrau Maria vor dem Thron des dreifaltigen Gottes stehen. Sie trägt einen leuchtenden übergroßen Rosenkranz, der ihr vom Kopf über die Schultern bis zum Gürtel ihres Gewandes herabreicht. Maria behält diesen Schmuck jedoch nicht für sich. Sie bietet ihn der Dreifaltigkeit zu deren Verherrlichung dar. Im Rosenkranz, so führt die Exempel-Erzählung weiter aus, werde auch der ganze Lebenswandel Christi bedacht und gelobt. Es gebe auch fromme Personen, die den von ihnen täglich gebeteten Rosenkranz als eine Art Band betrachteten, mit dem sie ihre guten Werke und frommen Übungen gleichsam zusammenschürten und durch den eigenen Schutzengel der Gottesmutter emporschickten, damit diese alles dem allmächtigen Gott zu seiner Verherrlichung darbrachte¹⁶. Der Schlußsatz dieses dritten Exempels greift Formulierungen des schon bei Heinrich Seuse († 1366) bezeugten, im Mittelalter ungemein volkstümlichen Namen-Jesu-Gebetes

¹⁶ Wir begegnen hier einem von Dominikus von Preußen in seiner noch unveröffentlichten Schrift „De fructuoso Missarum celebrandarum modo“ breit entfalteten Gedanken. Zur Charakterisierung dieser bisher in zwei, in Köln und Metz aufbewahrten Hss nachweisbaren Abhandlung vgl. KLINKHAMMER (s. Anm. 2) 12 f. Im Schlußteil (Abschnitt 27 und 28) leitet Dominikus seine priesterlichen Mitbrüder an, das täglich in besonderer Weise für ein verstorbenes, ein noch im Leben stehendes und ein zukünftiges Glied der Kirche gefeierte Meßopfer durch Engel in die Hände Mariens legen zu lassen, die es dann durch ihren Sohn dem Vater darbringt. Das im Rahmen der Danksagung nach der Messe an Maria zu richtende, von Dominikus verfaßte Gebet, das diese Absicht des Zelebranten in Worte faßt, lautet nach der aus der ehemaligen Kölner Kartause stammenden Hs des 15. Jahrhunderts (Hist. Arch. der Stadt Köln: GBf 129, fol. 17^v – 37^v) in deutscher Übersetzung:

„Gütigste Herrin, Mutter der Barmherzigkeit, heilige Maria. Bitte mit allen Heiligen für mich Sünder und für meine lieben Mitbrüder deinen lieben Sohn Jesus Christus, unsern Herrn, daß er uns die Nachlässigkeiten, die wir bei der Feier dieses ruhmreichen Opfers am Altar begangen haben, nicht anrechne, sondern er, der der Hohepriester ist und durch uns als seine Werkzeuge dieses göttliche Werk vollzieht, er selbst ergänze und fülle alle Mängel aus, so daß die Wirkung dieses Gnadenstromes wegen unserer Schwäche nicht ins Leere gehe oder jemals um seine Kraft gebracht werde. Dir, o liebste Jungfrau, Mutter und unsere Herrin, empfehlen wir alles Gute, das heute uns oder anderen in der ganzen Kirche zuteil wird, und bitten dich in deiner unaussprechlichen Güte, daß du all dies durch den Dienst der heiligen Engel in eins gesammelt, in deine Hände nehmen, es schmückest und ordnest und von deinen über alles würdigen Verdiensten noch hinzulegest, was unwürdig war an unserem Tun gnädig entschuldigst und, zu einer Gabe des Lobpreises dieses Tages zusammengeschürzt, deinem gütigsten Sohn übergibest, damit er es vollende. Er aber möge aus deinen heiligsten Händen diese Gabe wohlgefällig annehmen. Und was er daran als weniger vollkommen von uns gewirkt erkennen mag, möge er durch die Hand seiner Allmacht ergänzen und nichts, was zum Lob Gottes gehört, unvollkommen oder draußen lassen, sondern alles Gute, woher es ihm auch immer anvertraut worden ist, soll er seinem ewigen Vater im Himmel als Erntegabe aus dem Weinberg (der Kirche), der uns zu dieser Zeit anvertraut ist, heimbringen und vor ihn hintragen.“

auf¹⁷. Dieser Lobspruch des Namens Jesu und Mariae begegnet uns nach einem auch anderwärts belegten Brauch häufig als Schlußformel in den Hss der Trierer Kartause¹⁸.

Nach einem gereimten Zwischenstück folgt als *viertes Exempel* die häufig als Empfehlung den Trierer Rosenkranzklauseln vorangestellte Erzählung von der Entstehung des Rosariums, des Ave-Fünzfingers¹⁹. Die Erzählung ist bedeutend älter als der Kartäuserrosenkranz. Sie findet sich bereits unter den Marienlegenden des sogenannten Alten Passional aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts²⁰. Unsere Hs fügt dem aus der Tradition geschöpften Exemplum allerdings einen aufschlußreichen Schlußpassus hinzu: Vor weniger als 40 Jahren sei das Leben Jesu in Form von Clausulae den 50 Ave Maria hinzugefügt worden. Da die erwähnte Hinzufügung von Betrachtungspunkten „de vita Jesu“ Ende des Jahres 1409 durch Dominikus von Preußen in der Trierer Kartause erfolgte, wäre die hier veröffentlichte Exempelsammlung demnach in den ausgehenden 40er oder den beginnenden 50er Jahren des 15. Jahrhunderts noch zu Lebzeiten des erst 1460 verstorbenen Dominikus niedergeschrieben worden. Für diesen zeitlichen Ansatz spricht auch das *fünfte und letzte Exempel*, das uns in mehreren Quellen bestens überliefert ist. Es handelt sich nämlich bei dem darin erwähnten frommen Kartäuser um Adolf von Essen; das Exemplum berichtet von dessen Rosenkranzvision.

In der „Zwanzig-Exempel-Schrift“ begegnet diese Beispielerzählung als 17. Exempel²¹. Sie gehört zum gängigen Repertoire der Werbung für den Trierer Kartäuserrosenkranz. Dominikus von Preußen selbst hat sie – dies ist wohl ihre früheste Bezeugung – in seiner geistlichen Autobiographie mitgeteilt und danach oft in dieser oder jener Form erwähnt²². Schon im „Liber Experientiarum“ findet sich auch die Zu-

¹⁷ Vgl. PIUS KÜNZLE OP, Heinrich Seuses Horologium Sapientiae. Erste kritische Ausgabe unter Benützung der Vorarbeiten von Dominikus Planzer OP (= Spicilegium Friburgense 23) Freiburg/Schweiz 1977, 602. Auf die Popularität des „Süßen Namen“ im Spätmittelalter weist M. ZENDER hin: Spätmittelalterliche Frömmigkeit und Volksbrauch, in: Gestalt und Wandel, Bonn 1977, 247 f. Bis heute beten manche der nach Trier pilgernden St. Matthias-Bruderschaften auf der letzten Wegstrecke den sogenannten „Goldenen Rosenkranz“, der nach jeder Zehnergruppe (Gesätz) den Lobpreis des Namens Jesu und Mariae vorsieht; vgl. St. Matthias-Gebet- und Pilgerbuch, hrsg. von der Abtei St. Matthias Trier, Saarbrücken 1933, 179–183; R. SCHERSCHEL (s. Anm. 3) 79 Anm. 250.

¹⁸ So etwa in einer Brevierhandschrift des 14. Jahrhunderts; Hs 142 der Bibliothek des Trierer Priesterseminars, fol. 59^r; 82^r; 97^r; 149^r; 150^v. Auch zu belegen in der Hs 17, fol. 142 der Bibliotheca Cusana; vgl. J. MARX, Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues, Trier 1905, 12. Der dort bezeugte Wortlaut: „Dulce nomen domini nostri Jesu Christi et nomen gloriose virginis Marie matris eius sit benedictum in eternum et ultra. Amen.“

¹⁹ Es eröffnet z. B. die „Zwanzig-Exempel-Schrift“. Vgl. K. J. KLINKHAMMER (s. Anm. 2) 173 f.; 338.

²⁰ Vgl. HANS-GEORG RICHERT, Marienlegenden aus dem Alten Passional (= Altdeutsche Textbibliothek 64) Tübingen 1965, 115–130.

²¹ Abgedruckt bei K. J. KLINKHAMMER (s. Anm. 2) 184 f. Eine dem oben mitgeteilten Text sehr verwandte lateinische Fassung enthält die aus Schriften der Trierer Kartause um 1440 kopierte Lütticher Exempelsammlung; vgl. Klinkhammer 190.

²² Liber experientiarum I, 38; vgl. R. SCHERSCHEL (s. Anm. 3) 135 f.; K. J. KLINKHAMMER (s. Anm. 2) 392 f.

sicherung über die sündenvergebende Wirkung des Rosenkranzgebetes, die allerdings dort an die Bedingung geknüpft ist, daß der Beter sich auch in seiner Lebensführung den im Leben-Jesu-Rosenkranz erwogenen Beispielen der Tugend und Heiligkeit anzugleichen versucht. Die in der hier mitgeteilten Variante begegnende Unterscheidung zwischen einem im Zustand der Todsünde und im Gnadenstand befindlichen Beter treffen wir in ähnlicher Weise in einer Handschrift, in der ein Lütticher Benediktiner um 1440 aus Schriften der Trierer Kartause Erhaltenswertes kopiert hat²³.

Das hier erstmals veröffentlichte Dokument aus einer Handschrift der Bibliotheca Cusana liefert einen weiteren, interessanten Baustein zur Frühgeschichte des Trierer Kartäuserosenkranzes, der zum Ausgangspunkt der bekanntesten und verbreitetsten Andacht der katholischen Volksfrömmigkeit werden sollte.

²³ Vgl. K. J. KLINKHAMMER (s. Anm. 2) 190.

Theologie des Heiligen Geistes*

Der Titel der französischen Originalausgabe lautet: *Je crois en l'Esprit Saint*. Der französische Titel läßt ahnen, daß es sich nicht um eine streng systematische Darlegung des dogmatischen Themas „Der Heilige Geist“ handelt, sondern daß eine dynamische Bewegung zwischen der Erwägung dieses Themas und der Betrachtung unserer geistigen Situation, unserer geistlichen Erfahrung, der Heilsoökonomie, dem Ringen der Kirche um das rechte Verständnis des Wirkens des Heiligen Geistes entsteht, daß hier also ein sehr offenes, nicht scharf umgrenztes, mit verschiedenen Betonungen und Perspektiven sich entfaltendes Thema zur Sprache gebracht wird. Große Massen an theologischem Material werden gesichtet, eingeordnet, beleuchtet, zitiert, erwähnt. Wichtig ist die ausführliche Mitberücksichtigung der ostkirchlichen geistlichen Erfahrungen, Theologien, Literatur. Unterschiedliche Standpunkte, Denkansätze, Lehren der östlichen und der westlichen Tradition werden dargestellt.

Das Werk Congars umfaßt drei „Bücher“ (im Französischen wird es in drei Bänden geliefert).

Bei der Besprechung des ersten Bandes möchte ich mich besonders kurz fassen. Er allein würde das Aufsehen nicht rechtfertigen, das C. erweckt hat. Er setzt ein mit biblischen Darlegungen, die mit Hinweisen auf die Vätertradition (35 ff.; 37 ff.) oder auf die moderne systematische Theologie (die Theologie H. Mühlens 39 ff.) aufgelockert (oder unterbrochen) werden. C. selbst bekennt: „Wenn es um eine exegetische und bibeltheologische Arbeit an und für sich ginge, wären mehrere Monographien notwendig. Doch in diesem Buch geht es nicht darum, und ich wäre dazu auch nicht fachlich zuständig. Gestützt auf anerkannte Arbeiten soll hier einfach der Sinn der Hauptmomente der Offenbarung und Erfahrung des Geistes . . . erhoben werden“ (29).

Die zweite Hälfte (der „2. Teil“) des ersten Bandes ist der Theologiegeschichte und gleichzeitig der Geschichte der Spiritualität gewidmet. Diese Verbindung macht die Darlegung lebendig, fast dramatisch. Bei einigen großen Gestalten der Ost- und Westkirche verweilt C. ausführlicher. Die Umriss ihrer Geistigkeit und Theologie treten eindrucksvoll ans Licht: Symeon der Neue Theologe, Thomas von Aquin, Joachim von Fiore.

Ziemlich lange widmet C. seine Aufmerksamkeit dem Thema „Die Erfahrung des Heiligen Geistes in der Geschichte des Protestantismus“. – „Die Stellung des Heiligen Geistes im Katholizismus der Gegenreformation und der Restaurationszeit“ wird recht kurz abgehandelt. Freilich ist in der Übersetzung hier eine „Note additionelle“ ausgelassen. Der Übersetzer erklärt (S. 10), dieses und andere ausgelassene Stücke seien „redaktioneller Art . . . oder (stünden) nur im weiteren Sinne zum Thema des Heiligen Geistes in Beziehung“. C. hat in der genannten „Note“ geistlich-theologische Leitgedanken des vorkonziliaren Katholizismus nicht nur kritisiert, sondern fast gegeißelt. Er bezieht sich dabei auf einen Artikel von Ph. Pare, von dem er sagt, seine Hauptthese (die er dann zur eigenen Darlegung benutzt) sei sicher „stark übertrieben“ (219). Wenn das so ist, warum läßt C. sich dann darauf ein? Auch an anderen Stellen sagt C. hie und da ein herbes Wort über die konkreten und historischen Gegebenheiten in der Kirche. Die Frage, die sich da stellt, lautet: Müssen wir uns diese herben Worte des alten Meisters gesagt sein lassen, auf sie hören – oder doch nicht so ganz?!

Der erste Band schließt mit einer in sechs Thesen zusammengefaßten Darstellung der Pneumatologie des II. Vaticanums.

Sodann zum zweiten Buch. C. setzt jetzt mit grundlegenden dogmatischen Themen ein: Der Geist beseelt die Kirche (1. Teil), der Geist in unserem persönlichen Leben (2. Teil). Das Thema „Der Heilige Geist und die Sakramente“ folgt überraschenderweise erst im dritten Band, es bildet den Abschluß des Gesamtwerkes. Diese Umstellung erscheint als bezeichnend, weil der Grund hierfür nicht die dogmatische Systematik sein kann, sondern die Akzentsetzung. C. arbeitet

* Yves Congar: *Der Heilige Geist*. 1982. Verlag Herder, Freiburg. 512 Seiten, geb. 68,- DM.

akzentuierend. Im dritten Band vergleicht er die Theologie und geistliche „Erfahrung“ des Heiligen Geistes in der Ost- und in der Westkirche. Da drängen sich zwei Hauptbereiche in den Blick: die Trinitätstheologie (näherhin besonders das Problem des Filioque im Credo) und die Sakramententheologie und -praxis, besonders die Liturgie der Eucharistie (näherhin die Bewertung der eucharistischen Epiklese).

Jedfalls muß gegenüber C. festgehalten werden, daß vom Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche und im persönlichen Leben nur konkret gesprochen werden kann, indem auch von den Sakramenten die Rede ist. –

C. fügt als dritten Teil des zweiten Bandes eine Darlegung und Stellungnahme zu der sogenannten „charismatischen Erneuerung“ an, das heißt zu einer ganz bestimmten Erneuerungsbewegung. Verständlich ist diese Einordnung nur im Sinne einer Akzentsetzung, nicht im Sinne der begrifflichen Entfaltung des Hauptthemas. Ist solche Betonung gerechtfertigt? Ich nehme an, daß es C. gar nicht in erster Linie um die von ihm beschriebene, ganz bestimmte Erneuerungsbewegung geht, sondern mehr um den Leitgedanken des Charismas als solchen. Denn in seiner Ausführung über das Vaticanum II zeigt er, daß „einer der großen Anlässe für das Konzil, sich in seiner Ekklesiologie auf den Heiligen Geist zurückzubewegen, . . . die Charismen (waren)“ (150).

Ein Thema, das C. auch persönlich stark bewegt, ist offenbar das Verhältnis von Charisma und Institution (165 f.).

Nun noch einige ins einzelne gehende Hinweise. Zunächst zum Thema „Geist und Kirche“. Es ist entfaltet entsprechend den *notae ecclesiae*.

Die Betrachtung der *Einheit* der Kirche gibt C. Gelegenheit, an „katholischer Einförmigkeit in der Neuzeit“ Kritik zu üben. In diesem Zusammenhang fällt sogar das harte Wort von einem „Überwachungssystem“, das es gegeben habe (169). Im Raum des Katholischen müsse die Vielfalt der Gaben Gottes nicht nur respektiert, sondern es müsse zu ihrer Entfaltung animiert werden (ebd.).

Der Heilige Geist allein ist stark genug, die pluralistischen Tendenzen immer wieder der Einheit einzufügen. Die Vielfalt ist zugleich geistbeseelte *communio*.

Strenggenommen wäre hier auch ein Hinweis am Platze gewesen, daß ebenso wie zur Vielfalt so auch zur Einheit „animiert“ werden muß, ja, daß lebendige Vielfalt nur möglich ist in dem Maße, in dem auch die *communio* lebendig ist. – In anderer Blickrichtung betont C., wie konkret eucharistische *communio* sein soll (174 ff.). –

Im Zusammenhang mit der *Katholizität* behandelt C. – für manchen wohl überraschend – das Thema der geistlichen Schriftlesung. Er legt dar, wie der Heilige Geist zum rechten Hören der Schrift hilft, wie also nicht Studium und Wissenschaft allein zum rechten Schriftverständnis ausreichen (180). Das Thema Tradition wird hier mit Recht aufgelockert und als Thema der Schriftlesung behandelt: „Das Leben der Kirche bestand im Lauf der Jahrhunderte in einer Meditation der Heiligen Schrift“ (ebd.).

Es folgen Darlegungen über den Offenbarungsbegriff (besonders über die Möglichkeit, ein allzu strenges und enges Verständnis zu übersteigen [185 f.]), über den Nutzen der Humanwissenschaften (und die Grenzen solchen Nutzens [186 f.]).

Die Betrachtung des *apostolischen* Charakters der Kirche gibt C. Gelegenheit zu einem neuen Seitenhieb auf die gegenreformatorische Theologie. Das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche sei über Gebühr in rechtlicher Perspektive betrachtet und „oft als etwas von selbst Erfolgendes, gleichsam Automatisches hingestellt (worden)“ (197).

Bezüglich der apostolischen Sukzession betont C. die Notwendigkeit ihrer Verwirklichung im Zusammenhang mit der Gemeinschaft der Glaubenden (198 f.).

Die *Heiligkeit* der Kirche. Natürlich ist in diesem Zusammenhang auch von ihrem Gegenteil, der Sünde, die Rede: „Auch (die Kirche) leidet unter der Last des Fleisches. Braucht man dies zu sagen? Sie weiß darum, gesteht es aber nicht genug“ (207).

Im zweiten Teil des zweiten Bandes spricht C. von dem Mysterium der Gegenwart des Heiligen Geistes und seines Wirkens im Leben des einzelnen Christen. Aus den vielen Einzeldarlegungen sei

ein Punkt herausgehoben: Wohnt der Heilige Geist pers önllich in uns? C. sichtet die Geschichte des Problems. Gegenüber der bekannten Position Matthias Scheebens melder er Bedenken an (233 f.). Andererseits gesteht er zu, daß Scheebens starke Aussagen über die Einwohnung des Heiligen Geistes in uns einen unverzichtbaren Kern enthalten. Scheeben habe zwar unglücklich formuliert, aber seine Absicht „war in Ordnung“ (234). –

Im dritten Band entfaltet C. eine vergleichende Geschichte der Trinitätstheologie der Ost- und der Westkirche. Es ist der umfangreichere der beiden Teile, die dieses Buch ausmachen. Schon im ersten Band hatte C. einen Überblick über die Geschichte der Pneumatologie und der geistlichen Erfahrungen geboten. Es ergeben sich nun ziemlich umfangreiche Überschneidungen, so zu Augustinus (87 ff. ; 376 ff., 383), Bonaventura (93 f.; 400 ff.), Thomas von Aquin (96 ff.; 403 ff.). Jedoch möchte man keine der beiden Darstellungen missen. Durch das Historische hindurch dringt C. immer zum theologisch Systematischen durch.

Aus der Fülle des Gebotenen seien folgende Einzelheiten hervorgehoben. Der Vergleich mit der ostkirchlichen Tradition veranlaßt C. zu einer deutlichen Kritik an der scholastischen Trinitätsspekulation. Er übernimmt das Wort von einer „ins Kraut geschossenen Scholastik“ (373), gibt dann aber sogleich zu bedenken, daß es Heilige und theologische Genies waren, die mit Begriffen wie „subsistente Relationen“ über das göttliche Geheimnis gesprochen haben. Das große Werk von M. Schmaus über den Liber Propugnatorius des Thomas Angelicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus dient als Beispiel von „Riesenarbeit“, bei der „die Erörterung der Begriffe . . . das allzuweit darunterliegende theologische Denken (erdrücke)“ (373, Anm. 6).

Die Trinitätsspekulation Rahners und Schoonenbergs werden einer interessanten Kritik unterzogen (333 ff.).

Sicher hat C. durch die von ihm geleistete „Riesenarbeit“ sich das Recht zu ungeschminkter Kritik erworben. Jedoch legt die Anwendung des von ihm gebrauchten Maßstabes an sein eigenes Werk die folgende Anmerkung nahe. Wenn die Trinitätslehre „theologisches Denken“ im eigentlichen und strengen Sinn zur Sprache bringen soll, so ist im Zusammenhang wohl gemeint der Bezug auf den lebendigen christlichen Glauben und auf die christliche Frömmigkeit. C. selber schreibt in der Einleitung: „Im Christentum ist die Erkenntnis um der Gemeinschaft und der Liebe willen da. Das Theologiestudium ist mit Gebetsleben zu verbinden“ (13). Gerade unter dieser Rücksicht läßt aber C. bei der Darstellung der ostkirchlichen Diskussion um das Filioque, soweit ich sehen konnte, die Fragen offen. Wenn er dann schließlich unter gewissen Bedingungen sogar für eine Beseitigung dieses Wortes aus dem Credo optiert (449 ff., besonders 456), so wäre doch als zentrale Bedingung eben dies zu nennen, daß die Christen des Abendlandes durch eine solche Veränderung in ihrer Frömmigkeit angeregt und bereichert würden. –

C. nennt als beliebtes Thema westlicher Trinitätsspekulation die gegenseitige Liebe des Vaters und des Sohnes, die der Heilige Geist ist. Er mahnt, im Blick auf die ostkirchliche Tradition dieses Thema nicht überzubewerten (408). –

Besonders verwiesen sei schließlich noch auf den Vergleich der Trinitätslehre Bonaventuras mit der des Thomas von Aquin. Hier tritt der Gesichtspunkt des Spirituellen deutlich hervor (417). –

Im zweiten und letzten Teil des dritten Bandes handelt C. von den Sakramenten der Firmung und der Eucharistie. Er zeigt, wie die ostkirchliche Theologie unsere Firmtheologie bereichern und klären kann. Was C. schreibt, ist im einzelnen vielleicht nicht neu, im ganzen aber eine so reiche und ausgewogene Darstellung, daß durch sie sehr viele andere Versuche einer Firmtheologie überholt sein dürften. Man kann nur wünschen, daß viele Seelsorger gerade dieses Kapitel studieren.

Das Thema der *Eucharistie* steht ausdrücklich unter dem Gesichtspunkt, welche Rolle die Epiklese der Ostkirche spielt und wie im Vergleich dazu die westliche Tradition über das Wirken des Heiligen Geistes in der Eucharistie denkt. C. geht von der Tatsache aus, daß die Eucharistiefeier nicht nur äußerlich, sondern auch im Vollzug ihres Mysteriums eine Einheit bildet. Durch die Epiklese trete gerade diese Einheit deutlich hervor: „Man kann nicht die Epiklese von der Anaphora

als ganze trennen“ (465). Hochgebet, Konsekration, Kommunion: es handelt sich um eine einzige „Bewegung, die das Mysterium des Todes und der Auferstehung Christi auf die Gläubigen ausdehnt“ (467). Die Epiklese stellt die aktive Teilnahme der ganzen Gemeinde im Vollzug der Eucharistie ins Licht (472). Die östliche und die westliche Tradition entsprechen verschiedener Denkweise und können sich gegenseitig ergänzen (473 f.). Schließlich ist in diesem Zusammenhang auch das Thema der geistigen Kommunion zu erläutern (489 ff.). –

Das Werk Congars lobt sich selber durch die Kraft und den herrlichen Reichtum seines Inhaltes.

Prof. Dr. Reinhold Weier, Trier

Das Subjekt der Theologie nach Ägidius Romanus (1243/7 – 1316)*

Das Subjekt der Theologie nach Ägidius Romanus (1243/7 – 1316)

Ägidius Romanus O.E.S.A. (1243/7 – 1316)¹, Ordenslehrer der Augustinereremiten und Erzbischof von Bourges, ist von Bedeutung für das geistige Umfeld der Reformation. Bis auf Staupitz war er im Augustinereremitenorden vorgeschriebene Lehrautorität; demnach hat ihn auch Martin Luther gekannt.

Es ist sicher eine Unterschätzung der theologischen und philosophischen Leistungen des Ägidius, wenn sich ihm die Forschung bis heute nicht in dem Maße zugewandt hat, wie er es verdient. – Ägidius hat circa 60 Werke verfaßt. Es gibt aber bis heute keine Gesamtedition. Bis auf wenige Ausnahmen sind die Werke des Ägidius nicht genau datiert.

Der Prolog zum Sentenzen-Kommentar, dem wir unser besonderes Interesse zuwenden werden, entstand 1277, ist also ein Frühwerk des Ägidius. Im selben Jahr, am 7. März, wurden im Rahmen einer Verurteilung des Averroismus auch einzelne Sätze des Thomas von Aquin und des Ägidius vom Bischof von Paris, Stephan Tempier, indiziert.

Die Frage nach dem Subjekt der Theologie impliziert die Frage nach dem Subjekt einer Wissenschaft überhaupt. Diesem Problem ist die erste Quaestio des ägidianischen Prologs zum Sentenzen-Kommentar gewidmet. Wir wollen sie, des besseren Verständnisses wegen, dem eigentlichen Thema zusammengefaßt vorausstellen.

Die erste Quaestio des Prologs lautet: Was ist das Subjekt einer Wissenschaft? Ist alles in einer Wissenschaft Betrachtete ihr Subjekt? Im Pro et Contra wird die Frage klarer: Ist das Subjekt und der Betrachtungsbereich einer Wissenschaft identisch, wie Aristoteles behauptet? Oder ist die Materie das Subjekt? Oder die Ursache?

Ägidius beginnt seine Antwort mit einer Unterscheidung: Subjekt einer Wissenschaft ist nicht jenes „in quo“ die Wissenschaft handelt, sondern jenes „de quo“ sie handelt. Wenn es nämlich nicht so wäre, dann wäre alles Wissen „in intellectu omnium scientiarum“ und alle Wissenschaften hätten nur ein Subjekt. Damit könnten sie nicht mehr an Hand ihrer Subjekte unterschieden werden, was die Vermengung aller Wissenschaften zur Folge hätte. Ägidius folgert nun, daß das Subjekt in der Wissenschaft ihr Objekt sei. Diese Konsequenz wird aus zwei Voraussetzungen verständlich: 1. Die Wissenschaft bezieht ihre Art (species) aus dem Subjekt; 2. Mit Wissenschaft meint Ägidius, wie alle mittelalterlich-aristotelischen Wissenschaftstheoretiker den geistigen Habitus der Wissenschaft. Dementsprechend versteht Ägidius Subjekt einer Wissenschaft in einem doppelten Sinne: a) Als Subjekt, von dem (de quo) die Wissenschaft handelt, im Sinne ihres Hauptgegenstandes; b) Im Sinne des Subjektes, in dem sich der Habitus der Wissenschaft findet. Es ist hier zu beachten,

* P. PRASSEL, Das Theologieverständnis des Ägidius Romanus O.E.S.A. (1243/7 – 1316) (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Bd. / Vol. 201). Frankfurt 1983.

daß Wissenschaft als Habitus verstanden ist, was uns heute nicht immer im Bewußtsein ist. Der Habitus der Wissenschaft ist im Subjekt, wie z. B. auch der Habitus von Tugenden im Subjekt ist. Jeder Habitus hat seine Art (species) von seinem Haupt- und Formalobjekt. Also ist in der Wissenschaft das Haupt- und Formalobjekt nichts anderes als das Subjekt. Wie bereits gesagt, hat Ägidius einleitend erklärt, das Subjekt einer Wissenschaft sei ihr Objekt. Wir haben gesehen, daß dies so zu verstehen ist, daß der Subjektsbegriff einen eingegrenzten Sinn erhält: Es ist nicht das „subiectum in quo“, sondern nur das „subiectum de quo“ einer Wissenschaft gemeint. Aber auch der Objektsbegriff muß eingegrenzt verstanden werden: als „obiectum principale et formale“.

In der dritten Quaestio stellt Ägidius zur Diskussion, was das Subjekt in der Hl. Schrift, und das heißt bei ihm in der Theologie, sei.

Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Frage, was Subjekt einer Wissenschaft überhaupt sei, und er setzt sich dann mit der These auseinander, daß Gott das Subjekt der Theologie sei. Er führt aus:

1. Subjekt ist das, von dem her die Wissenschaft ihre Eigenart nimmt und das in ihr vor allem erstrebt wird. Das wäre in der Theologie Gott.
2. Subjekt ist das, im Hinblick auf welches anderes in die Wissenschaft eingeführt wird. Dieser Hinblick wäre in der Theologie Gott.
3. Von Gott handelt nach Aristoteles vor allem die Metaphysik, weil sie
 - die abstrakteste Wissenschaft ist (demnach handelt die abstrakteste Wissenschaft vor allem von Gott);
 - die würdigste Wissenschaft ist (demnach handelt sie vor allem von Gott, der das würdigste Existierende ist);
 - die erste aller Wissenschaften ist (demnach handelt sie vor allem von Gott, der das Erste alles Seienden ist).

Diese drei Gründe lassen sich aber auch auf die Theologie anwenden. Die Theologie handelt am meisten von Gott, weil sie

- die abstrakteste Wissenschaft ist. Denn, wie schon festgestellt worden war, handelt sie hauptsächlich weder vom Sensiblen noch von den Dingen im Sensiblen, noch hat sie ein Sensibile als Teil ihres Subjektes;
- die würdigste Wissenschaft ist. Sie wird nämlich vom würdigsten Licht erleuchtet, dem ungeschaffenen Licht. Daraus ergibt sich, daß sie
- die vorzüglichste aller Wissenschaften ist. Denn das göttliche Licht (lumen divinum), das die Theologie erleuchtet, ist vorzüglicher als das Licht des Verstandes (lumen rationis), das die anderen Wissenschaften erleuchtet.

Wenn nun, wie gesagt, dasjenige Subjekt einer Wissenschaft ist, von dem die Wissenschaft am meisten handelt, dann kann nur Gott das Subjekt der Theologie sein.

Gegen diese These spricht aber nach Meinung des Ägidius, daß nach der aristotelischen Subjektsdefinition Gott „partes et passiones“ haben müßte, was aber nicht der Fall ist. – Weiter spricht gegen diese These, daß nach der aristotelischen Auffassung keine Wissenschaft das Vorhandensein ihres Subjektes prüft; in der Hl. Schrift wird aber dauernd das Dasein Gottes erforscht. – Letztens spricht gegen die These, Gott sei das Subjekt der Theologie, daß nach Aristoteles vom Subjekt vorausgesetzt wird, daß es ist und erkannt werden kann. Aber was ist Gott? Nach Johannes Damascenus ist er doch überhaupt unbekannt und kann daher nicht Subjekt einer Wissenschaft sein.

Nun geht Ägidius zum *corpus responsionis* über und teilt es in zwei Teile. Im ersten Teil nimmt er Stellung zum Verhältnis von Subjekt und Materie, im zweiten Teil zum Verhältnis von Theologie und Metaphysik.

Zunächst zum ersten Teil der Antwort des Ägidius auf die Frage: Was ist das Subjekt in der Hl. Schrift? Es geht Ägidius um das Verhältnis von Subjekt und Materie. Er setzt mit der Feststellung ein, daß die „ars“ Bild der Natur sei. Er will also Kunst und Natur vergleichen, wobei klar ist, daß Natur in der vorläufigen Definition von *ars* enthalten ist. Gemeint ist mit Natur in diesem Zusammenhang die konkrete, erfahrbare Wirklichkeit. An konkreter Wirklichkeit läßt sich gemäß aristotelischer Ontologie zwischen substantieller und accidentaler Form unterscheiden. Auf diese Unterscheidung rekurriert nun Ägidius: Natur ist substantiell und accidental geformt. Ferner ist an konkreter Wirklichkeit zwischen substantieller und accidentaler Potenz zu unterscheiden. – Auf diesem Weg kommt Ägidius zu einer dreifachen Verhältnisbestimmung von Materie und Subjekt (Subjekt ist hier verstanden im Sinne von: realer Gegenstand. Man könnte etwa sagen: „Subjekt“ ist der wissenschaftlich geklärte Ding-Begriff):

1. Die Materie ist auf die substantielle Form hingeeordnet, das Subjekt auf die accidentale Form.
2. Die *materia prima* ist Potenz in jeder Hinsicht und auf jede Weise; das Subjekt ist Potenz in gewisser Weise im Hinblick auf die Akzidentien, die es aufnehmen kann.
3. Die *possibilitas* (Möglichkeit), die im Subjekt ist, ist schon in gewisser Weise in der *materia prima* vorausenthalten. Denn die *materia prima* ist in Potenz im Hinblick auf alle Formen. Die *possibilitas* dagegen, die in der Materie ist, ist nicht im Subjekt, denn das Subjekt ist nicht in Potenz auf alle Formen hin.

Es ergibt sich mithin, daß es in der Natur eine doppelte Weise der Aufnahmefähigkeit für Form gibt:

- die Aufnahmefähigkeit für die substantielle Form und die Potenz auf jede Weise,
- die Aufnahmefähigkeit für die accidentale Form.

Dem doppelten „*susceptibile*“ in der Natur entspricht in der „*ars*“ (= der Wissenschaft) ein doppeltes (Intentional-)Objekt: das *obiectum principale* und das *obiectum secundarium*. Das *obiectum principale* ist als Objekt der Wissenschaft nicht rein in Potenz, sondern hat vielmehr eine in der Wissenschaft voraussetzende *actualitas*. Denn die *species* der Wissenschaft leitet sich von ihr her. – Nun wird aber die Wissenschaft auf zweifache Weise in *actualitas* versetzt, also verwirklicht: a) vom Objekt, von dem sie die *species* nimmt, b) vom Licht (des *intellectus agens*). Sodann zum *obiectum secundarium*: Für das Zustandekommen der Wissenschaft wird es zunächst überhaupt nicht vorausgesetzt. Als (Intentional-)Objekt ist es also zunächst in völliger Potenz. Während nun das *obiectum principale* einfach durch das Erkenntnislicht in seiner Eigenschaft als Intentional-Objekt aktualisiert wird, braucht das *obiectum secundarium* eine doppelte Aktualisierung:

- vom Hauptobjekt, das das *obiectum secundarium* als solches ermöglicht,
- vom Licht (des *intellectus agens*).

Deshalb ist das *obiectum secundarium* in Potenz auf das *obiectum principale* und auf das Licht des *intellectus agens*.

Diese Ausführungen ermöglichen es Ägidius, einen dreifachen Unterschied zwischen dem *obiectum principale* und dem *obiectum secundarium* darzustellen:

1. Das Hauptobjekt ist „in actu“ im Hinblick auf die Wissenschaft und nicht einfachhin in Potenz. Vom Nebenobjekt kann man dagegen sagen, es sei einfachhin in Potenz im Hinblick auf die

Wissenschaft (nämlich insofern man dieses Objekt im strengen Sinne als Intentionalobjekt versteht).

2. Haupt- und Nebenobjekt sind „in possibilitate“ im Hinblick auf das Erkenntnislicht. Jedoch, wie sich aus 1. ergibt, gibt es eine Weise der possibilitas, die nur dem Nebenobjekt eignet: Insofern es nämlich nicht seiner selbst wegen in die Wissenschaft eingeführt wird. Diese possibilitas eignet dem Hauptobjekt nicht.
3. Die actualitas, die das Hauptobjekt vom Erkenntnislicht her empfängt, ist nicht so wesentlich für die Wissenschaft wie jene, die es schon hat und die es der Wissenschaft mitteilt (Einheit und „Distinktheit“ der Wissenschaft). Dem Nebenobjekt fehlt die actualitas, die für die Wissenschaft wesentlich ist. Deshalb kann man vom Nebenobjekt eher sagen, es sei in „wesentlicher Potenz“. Vom Hauptobjekt dagegen kann man eher sagen, es sei in „accidentaler Potenz“.

Die dargelegten Unterschiede haben eine doppelte Bedeutung, und zwar entsprechend der Unterscheidung von Natur und Wissenschaft, auf die Ägidius zu Beginn seiner Darlegungen verwiesen hatte. In der Natur bezeichnen diese Unterschiede das Verhältnis von Subjekt und Materie, in der Wissenschaft (sie entspricht der „Kunst“) das Verhältnis von Haupt- und Nebengegenstand. So ergibt sich, daß in der Wissenschaft das Hauptobjekt Subjekt und das Nebenobjekt Materie heißt. Mit anderen Worten: In der „Kunst“ wird Subjekt und Materie verstanden entsprechend dem Verhältnis von Subjekt und Materie in der Natur.

Nun sind die Vorkehrungen getroffen, die Hauptfrage zu lösen, nämlich das Verhältnis von Theologie und Metaphysik in bezug auf ihre Subjekte. Zwischen Theologie und Metaphysik besteht ein dreifacher Unterschied:

1. Die Metaphysik ist eine Allgemeinwissenschaft, weil sie vom Sein, insofern es ist, handelt. Die Theologie ist dagegen an sich nicht allgemein, sondern höchstens indirekt, insofern sie von Gott als der All-Ursache handelt. Denn Gott ist als Sein Ursache von allem und er umgreift alles. Er hat Ähnlichkeit mit dem Allgemeinen und dem Universalen. Im eigentlichen und grundlegenden Sinne ist er jedoch nicht allgemein. Aus diesen Unterscheidungen ergeben sich drei Positionen (die drei Positionen, welche das Subjekt in der Theologie angeben wollen, nehmen aber das Subjekt nicht eigentlich, noch bezeichnen sie das Subjekt in der Theologie, sondern nur die Materie):
 - a) Wenn die Theologie keine scientia communis ist, dann hat sie zum Subjekt auch kein Allgemeines. Also können „res et signa“ nicht Subjekt der Theologie sein, denn alles kann mit den Begriffen res oder signa umfaßt werden.
 - b) Auch das „ens divinum“ ist nicht Subjekt der Theologie, denn unter dem „ens divinum“ ist alles zusammengefaßt. Die Vertreter dieser Position verstehen „ens divinum“ „per essentiam, per participationem, per unionem, et per significationem“.
 - c) Drittens kann auch das durch Inspiration Gewußte (scibile per inspirationem) nicht Subjekt der Theologie sein. Denn alles mögliche könnte durch Inspiration wißbar sein. Ferner wissen wir vieles durch Inspiration in der Hl. Schrift, was nicht Subjekt und auch nicht Teil des Subjektes der Hl. Schrift ist.

In diesen drei Ansichten wird nach Meinung des Ägidius nicht das Subjekt als obiectum principale, sondern die Materie, das obiectum secundarium, angenommen.

2. Der zweite Unterschied zwischen Metaphysik und Theologie in bezug auf ihre Subjekte, der sich nun anschließt, ergibt sich aus dem ersten. Der erste Unterschied war: Die Metaphysik ist im Gegensatz zur Theologie nur Allgemeinwissenschaft, weil sie vom Sein, sofern es ist, handelt. Der zweite lautet: Theologie und Metaphysik können vom selben handeln, aber unter einem je eigenen Gesichtspunkt. Die Metaphysik betrachtet das gesamte Sein, also auch Gott. Und zwar Gott, insofern er Seiendes und das höchste Sein ist. Wenn nun die Theologie beansprucht, von

Gott zu handeln, dann kann sie das nicht unter demselben Gesichtspunkt wie die Metaphysik tun. Denn sonst wären Metaphysik und Theologie eine einzige Wissenschaft. Da die Metaphysik Gott unter dem allgemeinen Aspekt des Seins betrachtet, muß die Theologie Gott notwendigerweise unter einem besonderen, speziellen Gesichtspunkt betrachten. Deshalb ist Gott nur unter einem bestimmten Gesichtspunkt Subjekt, d. h. *obiectum principale* der Theologie. Dieser besondere Gesichtspunkt ist Gott, insofern er der Ursprung unserer Erneuerung und die Vollendung unserer Verherrlichung ist.

Diese ägidianische Subjektsbestimmung der Theologie unterscheidet sich erheblich von den Subjektsbestimmungen aller seiner Zeitgenossen. Deshalb wollen wir die Darstellung der ägidianischen Ansicht kurz unterbrechen und einen Blick auf die Auffassungen einiger Zeitgenossen des Ägidius zur Frage nach dem Subjekt der Theologie werfen.

Exkurs: Ägidius im Vergleich mit Hugo von St. Viktor, Albertus Magnus, Bonaventura, Thomas von Aquin und Heinrich von Gent zum Subjekt der Theologie.

Für Ägidius ist das Subjekt der Theologie Gott, und zwar Gott als Ursprung unserer Erneuerung und Vollendung unserer Verherrlichung (*principium nostrae restaurationis et consummatio nostrae glorificationis*).

Eine ganz ähnliche Subjektsdefinition findet sich bei Hugo von St. Viktor: *Materia divinarum Scripturarum omnium, sunt opera restaurationis humanae. Duo enim sunt opera in quibus universa continentur quae facta sunt. Primum est opus conditionis. Secundum est opus restaurationis.*

Albertus Magnus hatte das Subjekt einer Wissenschaft geteilt in ein allgemeines und ein besonderes Subjekt (*generaliter* und *specialiter*). Und er hatte mit Augustinus als allgemeines Subjekt der Theologie – und zwar unter dem Gesichtspunkt der Hinführung zur Glückseligkeit – die *res* et *signa* bezeichnet. Gott ist besonderes Subjekt der Theologie, und zwar unter dem besonderen Gesichtspunkt, daß er Alpha und Omega, Ursprung und Ziel ist.

Bonaventura definiert das Subjekt der Theologie dreigeteilt (I. Sent. prooem. q. 1): *Deus est subiectum theologiae radicale, Christus est subiectum integrale, res et signa sunt subiectum universale sive etiam credibile, prout transit in rationem intelligibilis.* D. h. Gott ist Subjekt der Theologie, weil auf ihn als Ursprung alles zurückgeführt werden kann. Christus ist Subjekt, weil sich in ihm Gott und Mensch, Geschaffenes und Ungeschaffenes, Haupt und Glieder vereinigen, eins sind. Weiterhin ist der Glaubensinhalt (*credibile*) Subjekt der Theologie. Es geht bei Bonaventura wie bei Ägidius nicht um das Subjekt „in quo“ die Wissenschaft handelt, sondern „de quo“ sie handelt, d. h. um dasjenige, von dem in dieser bestimmten Wissenschaft Theologie gehandelt wird. Es ist das, von dem her die Wissenschaft ihre Schlußfolgerungen herleitet.

Bei Thomas von Aquin sind zum Thema „Subjekt der Theologie“ zwei Texte zu beachten: Einmal in seinem Sentenzen-Kommentar, dann aber auch in seiner Summe.

a) I. Sent. prol. I a. 4:

Thomas fragt: Ist Gott das Subjekt dieser Wissenschaft? (*Utrum Deus sit subiectum istius scientiae.*) Er antwortet: das „*ens divinum cognoscibile per inspirationem*“ ist das Subjekt der Theologie, d. h. alles, was etwas mit Gott zu tun hat (*Omnia enim quae in hac scientia consideratur, sunt aut Deus, aut ea quae ex Deo et ad Deum sunt, . . .*) wird in der Theologie betrachtet. Indem die Theologie Gott betrachtet, betrachtet sie alles.

b) S. th. I q. 1 a. 7:

Thomas stellt dieselbe Frage wie im Sentenzen-Kommentar: Ist Gott das Subjekt dieser Wissenschaft? Er antwortet: Gott ist das Subjekt der Theologie. Und weiter alles, was mit

Gott als seinem Ursprung und Ziel in Beziehung steht, d. h. auf ihn hingeordnet ist (*Omnia autem tractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem*). So z. B. auch die *res et signa*, die Werke der Erneuerung (*opera reparationis*), der ganze Christus, d. h. Haupt und Glieder: Alle auf Grund ihrer Hinordnung auf Gott. Die Ansicht, Ägidius befinde sich mit seiner Subjektsdefinition der Theologie im Gegensatz zu Thomas von Aquin, läßt sich daher m. E. so generell nicht halten. Rein wörtlich genommen sind die Definitionen zweifelsohne verschieden. Betrachtet man aber die beiden thomasischen Definitionen in ihrem Kontext, dann kann man nicht ohne weiteres behaupten, bei Thomas sei Gott, und zwar Gott ohne jede nähere Bestimmung und Erläuterung das Subjekt der Theologie. Daß Gott das Subjekt der Theologie ist, darüber besteht bei allen Scholastikern keine Meinungsverschiedenheit. Es geht um das „inwiefern“. Und in diesem Punkt kommen sich Ägidius und Thomas von Aquin sehr nahe: Für beide ist Gott als Ursprung und Ziel von allem das Subjekt der Theologie. Alles wird von Gott her bzw. auf ihn hin gesehen und interpretiert. Gott bestimmt alles, d. h. er ordnet das Weltganze. Damit ist dieses auf ihn als Ursprung und Ziel hingeordnet. Bei Ägidius steht aber der Erlösungsgedanke ganz im Vordergrund, und in diesem Gedanken schafft er eine Synthese der Auffassungen des Thomas von Aquin und des Hugo von St. Viktor.

Heinrich von Gent stellt die Frage nach dem Subjekt der Theologie im Artikel 19 seiner Summe: Was hat die Theologie als Subjekt (worüber handelt sie): Gott oder etwas anderes? Und als zweite Frage desselben Artikels: Was ist ihre Materie: Irgendein allgemeines Wissen? (Die Unterscheidung von Subjekt und Materie fand sich auch, wie wir gesehen haben, bei Ägidius.) Heinrich antwortet: Gott ist *per se* das Subjekt der Theologie, weil er das erste Subjekt und das Fundament der ersten Prinzipien, welche die Glaubensartikel sind, ist. Die ersten dieser Glaubensartikel, auf die alle anderen zurückgeführt werden können, handeln von Gott. Auch die Sakramente der Kirche haben ihre Kraft nur im Glauben an Gott (die Trinität). Demnach sind auch sie Fundament und Subjekt der ganzen Wissenschaft und ihre Prinzipien. Und Gott ist auch deshalb Subjekt der Theologie, weil Theologie das Reden über Gott meint. Materie und Subjekt unterscheiden sich bei Heinrich von Gent folgendermaßen: Subjekt ist das, was als erstes in das Bekanntsein der Wissenschaft fällt (= Objekt); dieses Bekanntsein wird hauptsächlich erstrebt. Die Materie einer Wissenschaft ist allgemein all jenes, was außer dem Subjekt in der Wissenschaft betrachtet wird, wegen irgendeiner ihm nebenbei zukommenden Eigenschaft in bezug auf das Subjekt.

Soweit einige Zeitgenossen des Ägidius zur Frage nach dem Subjekt der Theologie. Nun wenden wir uns wieder ganz den ägidianischen Ausführungen zu.

Ägidius hat also zwar, wie wir sehen konnten, seine Subjektsdefinition an Hugo von St. Viktor orientiert, sie aber doch stark modifiziert. Das zeigt sich auch im folgenden, wo er unter anderen auch die Meinung des Hugo von St. Viktor ablehnt mit dem Hinweis, auch Hugo meine nicht das eigentliche Subjekt.

Bevor Ägidius sich aber mit Hugo von St. Viktors Subjektsbestimmung auseinandersetzt, überprüft er an Hand seiner eigenen Subjektsbeschreibung verschiedene andere Ansichten:

- Nach Aristoteles sind das Sein und das Gute identisch. Demnach wäre das „*bonum commune*“ das Subjekt der Metaphysik, das „*bonum salutare*“ das Subjekt der Theologie. Dagegen gibt Ägidius zu bedenken, daß das „*bonum*“ das Allgemeine, das „*salutare*“ den besonderen Gesichtspunkt darstelle, daß aber in einer *scientia specialis* nicht ein allgemeines Subjekt unter einem besonderen Gesichtspunkt betrachtet werde, sondern ein *subiectum speciale* unter einem besonderen Gesichtspunkt.

- Cassiodor meinte, der eine Christus, Haupt und Glieder, d. h. die Kirche, sei das Subjekt der Theologie. Aber das ist nicht die Bestimmung des theologischen Subjektes im eigentlichen Sinne. Denn, wie bereits gezeigt, ist das Subjekt der Theologie ein von allem anderen unterschiedenes Seiendes, nämlich Gott unter einer bestimmten Hinsicht.
- Für Hugo von St. Viktor sind die Werke der Erneuerung (*opera restaurationis*) das Subjekt der Theologie. Aber auch das ist nach Meinung des Ägidius nicht das *obiectum principale*: denn die Erneuerung ist eine hinzugefügte *conditio*, aber nicht das eigentliche Subjekt.
- Gott ist das Subjekt der Theologie. Dem stimmt Ägidius grundsätzlich zu, betont aber (wie oben), daß jede Wissenschaft ihr Subjekt unter einem besonderen, ihr eigentümlichen Gesichtspunkt betrachte. Wenn das nicht so wäre, würden mehrere Wissenschaften dasselbe betrachten und könnten nicht mehr unterschieden werden. Denn die Wissenschaften werden durch ihre Subjekte geschieden (vgl. Qu. 1). So sagt Ägidius noch einmal: Gott ist das Subjekt der Theologie, insofern er der Ursprung unserer Erneuerung und die Vollendung unserer Verherrlichung ist.

Nun folgt die dritte Unterscheidung von Theologie und Metaphysik in bezug auf ihre Subjekte:

3. Nur die Theologie betrachtet Gott hauptsächlich und auf jede Weise. Dagegen handelt die Metaphysik nur nebensächlich von Gott (vgl. Qu. 1). Gott ist in der Theologie das *obiectum principale*, in der Metaphysik das *obiectum secundarium*.

Aus den drei Unterschieden von Theologie und Metaphysik folgert Ägidius: Gott ist in der Metaphysik nicht einfachhin (*simpliciter*) das Subjekt, sondern nur nebensächlich; und in der Theologie ist Gott nur unter dem besonderen Gesichtspunkt des Erneuerers und Verherrlichers Subjekt, d. h. *obiectum principale*. Weiter folgert Ägidius, daß diejenigen, die Gott einfachhin für das Subjekt der Theologie halten, zwar die Wahrheit sagen, aber nicht die ganze: Der besondere Gesichtspunkt fehle.

Wie antwortet Ägidius nun auf die Einwände?

Ägidius sagt auf den Einwand, weil Gott keine „*partes*“ und „*passiones*“ habe, könne auch keine Wissenschaft von ihm handeln, folgendes: Gott hat zwar keine *partes* und *passiones*, aber damit er erkennbar wird, muß es irgend etwas wie *partes* und irgend etwas wie *passiones* bei ihm geben. Oder wir können sagen, meint Ägidius, daß man über die Wissenschaft, die durch Inspiration geschenkt wird, nicht so reden muß wie über die anderen, die auf Grund eigenen Bemühens erlangt werden.

Der zweite Einwand lautete: Keine Wissenschaft beweist ihr Subjekt; in der Hl. Schrift aber wird bewiesen, daß Gott ist. Ägidius antwortet: Das stimmt zwar grundsätzlich. Aber wenn auch die Wissenschaft direkt weder ihre Prinzipien noch ihr Subjekt beweisen bzw. untersuchen kann, so kann sie es dennoch durch „*signa*“ und die Wirkung (Effekt). Das heißt für die Theologie: Sie kann Gottes Sein natürlich nicht von einer Ursache her beweisen (*per causam*), aber doch durch den Effekt, d. h. die Wirkung, für die Gott Ursache ist.

Das dritte Argument gegen Gott als Subjekt der Theologie lautete: Wir können – nach der Auffassung des Johannes Damascenus – in unserem Erdenleben nicht erkennen, was Gott seiner Natur nach ist. Ägidius meint dagegen, daß ein gewisses Was-Sein durch den Namen ausgesagt wird und wir so das durch den Namen Ausgesagte verstehen (wissen) können; und „Gott“ kann man sagen. Der Name als Subjektsbezeichnung sagt also, daß etwas ist, der Name sagt auch, was

etwas ist. Oder, fährt Ägidius fort, wir schließen uns der Meinung an, daß wir in der Erkenntnis der Wirkungen Gottes was Gott selbst ist, erkennen können.

Ägidius schließt seine Widerlegungen der Gegenargumente mit der Feststellung, seine Gegner hätten nicht zwischen dem Aufweis „propter quid“ und „quia“ unterschieden. Was heißt das? Es handelt sich hier um ein aristotelisch-thomasisches Begriffspaar. Es meint die begründende und die konstatierende bzw. die apriorische und die aposteriorische Wissenschaft. Ägidius bezieht das Begriffspaar hier auf die Erkennbarkeit Gottes: Gott kann nicht per causam = propter quid erkannt werden, sondern nur per effectum = quia; letzteres, weil jede Wirkung sich zu ihrer Ursache zurückwendet. Die Unterscheidung propter quid und quia spielt in der folgenden Quaestio 1 des zweiten Teils des ägidianischen Prologs eine wichtige Rolle für die Unterordnungsverhältnisse von Theologie und den anderen Wissenschaften. Deshalb hat Ägidius sie hier an das Ende von Pars 1/I Quaestio 3 des Prologs gestellt, ohne an dieser Stelle näher darauf einzugehen.

Zusammenfassung

Als Ergebnis dieser wichtigen Frage nach dem Subjekt der Theologie können wir festhalten:

1. Das Licht, in dem die Glaubenswahrheiten sichtbar werden, ist nicht wie bei den anderen Wissenschaften das Licht des „tätigen Verstandes“ (lumen intellectus agentis), sondern das göttliche Licht (lumen divinum).
2. Es muß zwischen dem Subjekt und der Materie einer Wissenschaft unterschieden werden (entsprechend dem Unterschied zwischen Subjekt und Materie in der Natur).
3. Ebenso sind das hauptsächliche Objekt (obiectum principale) und das nebensächliche Objekt (obiectum secundarium) einer Wissenschaft zu unterscheiden.
4. Ferner zu beachten sind die Unterschiede zwischen Theologie und Metaphysik:
 - Die Metaphysik ist im Gegensatz zur Theologie eine Allgemeinwissenschaft (scientia communis).
 - Metaphysik und Theologie handeln nicht unter demselben Gesichtspunkt (ratio) von Gott.
 - Nur die Theologie betrachtet Gott hauptsächlich auf Grund jedes Modus (principaliter secundum omnem modum).
5. In der Theologie wird hauptsächlich Gott erstrebt; und zwar als unser Erneuerer und Verherrlicher bzw. als Ursprung unserer Erneuerung und Vollendung unserer Verherrlichung (principium nostrae restaurationis et consummatio nostrae glorificationis). Deshalb ist Gott das hauptsächlichste Subjekt der Theologie.

Dr. Peter Prassel, Trier

SEEBASS, Horst: Der Gott der ganzen Bibel. Biblische Theologie zur Orientierung im Glauben. Freiburg: Herder-Verlag 1982. 256 S., geb. 38, – DM.

Dieser Entwurf einer biblischen Theologie zur Orientierung im Glauben geht von der Überzeugung aus, daß ein solches Unternehmen nicht primär die Fachwelt der Exegeten, sondern die Basis der Theologie betrifft, worunter jedoch nicht sozialistisch gesinnte Gruppen in den Kirchen, sondern die Christenheit selbst als die Gemeinschaft der Glaubenden zu verstehen ist. Diese Basis kann sich, wie der Verfasser einleitend betont, den Luxus einer bloß auf wissenschaftliche Reinheit und fein säuberliche Trennung bedachten Erforschung des Alten und Neuen Testaments nicht leisten; sie braucht das als biblische Theologie verantwortete Zeugnis von dem einen Gott der Offenbarung und damit die ganze Bibel. Nachdem der Verfasser, der als Ordinarius für Altes Testament an der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Mainz lehrt, im ersten Kapitel die Schwierigkeiten erläutert hat, die dem Programm der von ihm erstrebten biblischen Theologie zur Zeit entgegenstehen, legt er im zweiten Kapitel dar, warum das Evangelium fundamental nicht nur des Neuen, sondern auch des Alten Testaments bedarf, um Jesus Christus und sein Weltgericht sachgemäß zu deuten: weil Gott in Christus war (2 Kor 5, 19). Dementsprechend zeigt das dritte Kapitel, wie die älteste bekannte christliche Theologie, nämlich die des Apostels Paulus, selber eine eminent biblische Theologie betrieben hat. Das vierte und fünfte Kapitel wenden sich den für das Alte und Neue Testament fundamentalen Themen: Auferstehung, Weltzeit und Messianismus sowie Gottesvolk und Gottesreich zu, während das sechste und siebte Kapitel sich Gott, dem Schöpfer, und dem Leiden des Menschen an Gott widmen. Das achte Kapitel enthält einen Ausblick auf die biblische Theologie als Weg der Erkenntnis Gottes. Der hier vorgelegte Entwurf einer das Alte und Neue Testament umfassenden biblischen Theologie ist in seiner Art unbedingt zu begrüßen. Allerdings wird das auf solider Fachkenntnis aufbauende, aber auch mit einem beachtlichen Glaubensengagement – konfessorisch, nicht konfessionell, wie der Verfasser sagt – geschriebene Buch nicht überall auf ungeteilte Zustimmung stoßen. Der Grund hierfür liegt nicht allein in dem fehlenden Konsens der wissenschaftlichen Exegese, sondern auch darin, „daß ein Verstehen Gottes ohne innere Polemik, ohne Auseinandersetzung um das Menschliche von Rand zu Rand nicht möglich und nicht sinnvoll ist, während es im Weltgericht des Gekreuzigten sein Ja und Amen als Siegel erhalten hat“ (217).

E. Haag, Trier

SEEBASS, Horst: David, Saul und das Wesen des biblischen Glaubens. Neukirchen: Neukirchener Verlag 1980. 143 S., kart. 38, – DM.

Die Studie umfaßt zwei Untersuchungen zu Stoffen des deuteronomistischen Geschichtswerkes, die literarisch voneinander zu trennen sind. Ihre Zusammenstellung in einer einzigen Studie hat theologische und historische Gründe, insofern beide Stoffe nach Ansicht des Verfassers Entscheidendes über das Wesen des biblischen Gottesglaubens in ältester Zeit enthalten.

Die erste Untersuchung beschäftigt sich mit der in 2 Sam 7 – 1 Kön 2 überlieferten Erzählung von der Krise des Staates Davids, sonst Thronfolge- oder David-Salomo-Erzählung genannt. Nachdem der Verfasser die Entwicklung der Krise des Staates Davids nachgezeichnet und das Ziel der Darstellung beschrieben hat, faßt er abschließend den geistigen Ertrag des Ganzen zusammen. Danach weiß die wohl erst gegen Ende der Regierungszeit Salomos entstandene Erzählung von einem tiefgreifenden politisch-moralischen Wandel im Denken Israels zu berichten; denn was sich in dem Politdrama der Krise des Staates Davids damals abspielte, war für die Zukunft im Umgang mit der Macht, mit dem Recht und letztlich mit Jahwe selbst von prägender Bedeutung.

Die zweite Untersuchung, die sich mit der Erwählung und Verwerfung Sauls beschäftigt, analysiert die in 1 Sam 7 – 15 enthaltene Tradition und kann hierbei zwei kompositorische Elemente, nämlich die wohl zur Zeit des Abschalomauftandes entstandene alte Saul-Überlieferung und die erst nach dem Tode Salomos verfaßte Samuel-Utopie als selbständige Werke erkennen. Die

Synthese dieser beiden Traditionseinheiten im deuteronomistischen Geschichtswerk stellt gleichsam ein kleines geistesgeschichtliches Compendium über die Anfänge des Königtums in Israel dar, dessen theologische Aussage beachtlich ist. Ein kurzer Epilog auf David, Saul und das Wesen des biblischen Glaubens beschließt die Studie.

Der Wert dieser Studie, deren Ausführungen hier nur andeutungsweise zu Wort kommen konnten, liegt in der literarkritischen Analyse höchst umstrittener Erzählungsstoffe und in der theologischen Auswertung ihrer Ergebnisse. Der hypothetische Charakter mancher Aussagen und die entschiedene theologische Position des Verfassers regen zu einer weiterführenden exegetischen Diskussion an.

E. Haag, Trier

KINET, Dirk: Ugarit – Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testaments. Stuttgarter Bibelstudien 104. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1981. 170 S., kart. 26,80 DM.

Rund fünfzig Jahre sind inzwischen seit der Entdeckung Ugarits und seiner Kultur aus der zweiten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends vergangen. Der Forschungsertrag ist nicht nur für die Orientalistik, sondern auch für die alttestamentliche Exegese von großer Bedeutung, weil sich hier der Hintergrund vieler polemischer Äußerungen der Bibel gegen die Glaubenswelt Kanaans noch genau erkennen und bestimmen läßt. Keine ernsthafte Beschäftigung mit dem Alten Testament kann daher heute an Ugarit vorbeigehen.

Die vorliegende Studie bietet jedem an Ugarit Interessierten einen ausgezeichneten Überblick über die Geschichte und Kultur dieser Stadt in der Umwelt des Alten Testaments.

E. Haag, Trier

SCHWEIZER, Eduard: Die Bergpredigt. Kleine Vandenhoeck-Reihe Nr. 1481, Göttingen: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 120 S., kart. 14,80 DM.

In einem kleinen, aber inhaltsreichen Bändchen legt E. Schweizer einem breiteren Publikum seine Auslegung der Bergpredigt vor. Im wesentlichen handelt es sich dabei um die gesonderte Auflage seiner im Matthäus-Kommentar der NTD-Reihe nachzulesenden Texterklärung. Einiges ist – vornehmlich im Hinblick auf die Leserschaft – neugestaltet und umakzentuiert.

Angesichts der Bedeutung, die dem biblischen Text in der derzeitigen lebhaften Diskussion um Werte, Normen und Handlungsweisen zukommt, ist die Edition zu begrüßen. Es wäre wünschenswert, wenn auch die Redlichkeit und Sachlichkeit Schweizers, die Frucht jahrelangen Ringens mit Mt 5–7 sind, Schule machten. Gerade auf den letzten, allgemeineren Seiten (vor allem 110–116) wird mit Recht wiederholt davor gewarnt, besonders markante Aussagen der drei Matthäusekapitel rezeptartig-einseitig mißzuverstehen. Die Bergpredigt ruft zu einem engagierten Leben aus dem Glauben auf; ein solches Leben aus dem Glauben aber kennt eben keine Patentlösungen.

Eine kleine Textprobe: „Daß man das Menschenmögliche tun muß, um einen Atomkrieg zu vermeiden, ist von der Bergpredigt her eindeutig. Darin sind sich Christen einig. Aber ob ein, notfalls einseitiger, Verzicht auf Atomwaffen dazu führt oder ob gerade umgekehrt eine Politik der Stärke, gepaart mit Bereitschaft zu Abrüstungsgesprächen, auch den andern zu Friedensverhandlungen bereit macht, das kann nur eine möglichst klare und nüchterne politische Einschätzung der Lage beantworten.“ Eine Bitte, die das eindeutig positive Urteil nicht mindern soll, sei dennoch abschließend geäußert: Die Formulierung „das Unservater“ sollte zugunsten von „das Vaterunser“ aufgegeben werden. Denn zum einen ist auch jene „Übersetzung“ keineswegs „richtiger“, zum andern sprechen für „das Vaterunser“ eine alte Tradition und eine junge interkonfessionelle Übereinkunft.

G. Schmahl, Andernach

GNILKA, Joachim: Der Philemonbrief. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Band X/4, Freiburg: Herder Verlag 1982. 96 S., geb. 32,- DM.

Mit dieser Arbeit legt Joachim Gnilka einen weiteren – nun bereits seinen vierten – Beitrag zum großangelegten und anspruchsvollen Herder-Kommentar-Werk vor. Diese Tatsache allein schon verdient Anerkennung: vor allen Einzelheiten seien ausdrücklich Fleiß und Arbeitsaufwand des bekannten Neutestamentlers besonders herausgestellt.

In den beiden ersten Abschnitten (1–12) geht es um typische Einleitungsfragen. Dankenswerterweise wird dabei auch auf die unterschiedliche Einschätzung, die der kleine Brief im Laufe der Theologiegeschichte erfahren hat, hingewiesen. Möglicherweise garantiert ihm gerade sein geringer Umfang bleibende Beachtung!

Die Auslegung erfolgt, der Gliederung des Schreibens entsprechend, in fünf Kapiteln (13–95). Gnilka hält sich dabei stets an den gleichen Rhythmus: formalen Beobachtungen folgt eine eindringliche Einzelexegese; danach wird zusammengefaßt und ausgewertet. Dieser Dreierschritt hat sich vielfach bewährt.

In die eigentliche Auslegung eingefügt sind zwei weiter ausholende Exkurse, die sich mit Haus und Familie (17–33) bzw. mit dem antiken Sklaventum (54–81) befassen. Diese beiden Darlegungen sichern dem Kommentar seinen Buchumfang. Sie unterstreichen und vertiefen aber zugleich den Gesamteindruck einer erfreulich guten Lesbarkeit. Diese beiden zum großen Teil sozial- und kulturhistorischen Erörterungen sind nicht nur flüssig geschrieben, sie wirken beinahe spannend. Wo läßt sich derartiges in der wissenschaftlichen Literatur behaupten?

Abschließend sei noch auf einen spaßigen Druckfehler hingewiesen. Seite 20 (Mitte des ersten Abschnitts) muß es heißen: „Der Witz konterkariert (nicht: konterkariert!) eine als widersprüchlich empfundene gesellschaftliche Position.“

G. Schmahl, Andernach

FRIES, Heinrich/RAHNER, Karl: Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. *Quaestiones disputatae* Bd. 100. Freiburg: Herder Verlag 1983. 156 S., kart. 26,80 DM.

Die beiden bekannten Autoren, deren Wort im ökumenischen Dialog etwas gilt, sind überzeugt von der objektiv gegebenen Möglichkeit heute, eine baldige Kircheneinheit in genügender Weise herzustellen (vgl. S. 19). Sie nennen die Bedingungen, indem sie acht Thesen formulieren und kommentieren. Diese beziehen sich auf die Einheit in den Grundwahrheiten des Christentums, auf die in den Teilkirchen geschehende Entfaltung der Grundwahrheiten, auf die regionalen Teilkirchen, auf das Papstamt, auf die Bischöfe, auf den gegenseitigen brüderlichen Austausch, auf die Ordination durch Gebet und Handauflegung und auf die Kanzel- und Altargemeinschaft. Fries betont abschließend: „Unsere Thesen besagen nicht, daß jetzt schon volle Glaubens- und Kircheneinheit mit allen Konsequenzen gegeben sei. Sie wollen vielmehr auf die nicht utopischen, sondern auf die realen und jetzt schon erfüllbaren Bedingungen einer solchen Möglichkeit hinweisen“ (155).

Es handelt sich um eine echte *Quaestio disputata*. Ein begründeter Vorschlag, der sich durch schöpferische Treue auszeichnet, wird zur Diskussion gestellt. Diese dürfte lebhaft werden und auch Einwände und Bedenken vorbringen. Aber sie wird sich motivieren lassen von dem, was in der Regel von Taizé steht: „Finde dich niemals ab mit dem Skandal der getrennten Christenheit. Habe die Leidenschaft für die Einheit des Leibes Christi“ (vgl. auch 156).

H. Schützeichel, Trier

KASPER, Walter: Der Gott Jesu Christi (Das Glaubensbekenntnis der Kirche, Bd. 1), Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1982. 408 S., 48,- DM.

Viel später als ursprünglich geplant legt der Tübinger Dogmatiker uns hier das Ergebnis seines langjährigen und auch langwierigen Nachforschens und Nachdenkens der christlichen Gottes- und Trinitätslehre vor (10). Es ist die erste umfassendere Veröffentlichung des Verf. seit Erscheinen

seiner Christologie im Jahre 1974. Trotz der Zeitspanne von acht Jahren stehen beide Werke in einem inneren Zusammenhang, den im Auge zu behalten mir wichtig erscheint, wenn wir uns den eigenen Ansatz und die Zielrichtung dieses Buches deutlich machen wollen. Kasper stellt nämlich seine Behandlung der Gottesfrage in den Kontext der Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Atheismus und möchte das typisch Eigene des christlichen Gottesverständnisses, den Gott Jesu Christi und das trinitarische Bekenntnis – also nicht einen theistisch verstandenen Gott – wieder zur „Grammatik der gesamten Theologie“ machen (9).

Entsprechend dieser Zielsetzung hat Kasper sein Buch folgendermaßen gegliedert: Im ersten Teil mit der Überschrift „Die Frage nach Gott heute“ verwendet K. viel kreative Kraft darauf darzulegen, daß der heutige Mensch selbst die Frage nach Gott ist und daß es die Aufgabe der Theologie ist, diese Frage in ihrer ganzen Komplexität zu verstehen, bevor sie sich daran wagen kann, „die Botschaft vom Gott Jesu Christi“ als Antwort auf den fragenden Menschen zu erschließen. Der zweite Teil geht dann in drei Schritten dieser Botschaft nach: zunächst ist die Rede von Gott, den Jesus in seinem menschlichen Dasein als Vater erlebt und verkündet hat; dann vom Selbstverständnis Jesu als Sohn Gottes und zuletzt vom Heiligen Geist als der lebenspendenden Kraft Gottes in Jesus, die sich in der fortschreitenden Glaubensreflexion der Kirche als Person offenbart. Im letzten Teil behandelt Kasper „Das trinitarische Geheimnis Gottes“, und hier wird m. E. besonders deutlich, inwiefern Kaspers Buch die Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Atheismus einen entscheidenden Schritt vorwärts helfen kann. Denn es gelingt ihm hier tatsächlich, das trinitarische Bekenntnis aus seinem Winkeldasein hervorzuholen (9) und als integrierenden Bestandteil der Botschaft von Gott, wie Jesus sie verkündet hat, darzustellen. Im Rückblick auf die „vorausgehende“ Offenbarung von Vater, Sohn und Heiligem Geist im Leben und Wirken Jesu, wird es dem nachdenkenden Christen deutlich, daß das Offenbarungsgeschehen in Christus eine trinitarische Struktur haben muß, wenn nicht „ein schwächlicher, allgemeiner und vager Theismus“ als Antwort auf die eigentlichen Fragen der heutigen Menschheit angeboten werden soll. Angesichts der radikalen Infragestellung des christlichen Glaubens hilft nur „das entschiedene Zeugnis vom lebendigen Gott der Geschichte, der sich durch Jesus Christus im Heiligen Geist konkret erschlossen hat“ (382) weiter. Hier müßte näher eingegangen werden auf die Ausführungen Kaspers zur Grundlegung der Trinitätslehre in der Religionsgeschichte, Philosophie und Offenbarungstheologie. Besonders die Entfaltung seiner Trinitätslehre, dessen systematischer Ansatz für Kasper in Joh 17 liegt, wäre hier genauer zu betrachten. Wichtig ist es hervorzuheben, daß nach Kasper nur die trinitarische strukturierte Selbstoffenbarung Gottes die überbietende Antwort sein kann auf die Frage, die der Mensch in seinem tiefsten Wesen ist: die Frage nach Gott (381).

Zum Abschluß dieser zu kurzen Besprechung sollte noch eines besonders erwähnt werden, nämlich wie sehr es Kasper gelungen ist, eines der schwierigsten Kapitel heutiger Theologie durch das fruchtbare Zusammenspiel von Tradition und Spekulation „heutig-werden zu lassen“. Beim Lesen spürt man ständig das innere Engagement, womit der Verf. in lebendigem Austausch mit der Geschichte des christlichen Glaubens die Botschaft vom Gott Jesu Christi zur Sprache bringt. Dadurch wird der Leser selber angeregt und befähigt, dem Wunsch des Verf. zu entsprechen und dessen als Diskussionsbeitrag verstandene Überlegungen kritisch weiterzuführen (10).

Kaspers Studie erscheint als Band 1 einer neuen Reihe mit dem Titel „Das Glaubensbekenntnis der Kirche“. Nähere Einzelheiten über den Umfang der Reihe, über die Autoren und über Erscheinungstermine fehlen.

Rob J. F. Cornelissen, München

FAUSER, Winfried SJ: Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung. Teil I: Die echten Werke. Codices manuscripti operum Alberti Magni. Pars I: Opera genuina (= Alberti Magni Opera Omnia. Tomus subsidiarius I, Pars I). Münster: Aschendorff Verlag 1982. 483 S., Halbleder 142,- DM.

Das vorliegende Repertorium gibt erstmals einen umfassenden Überblick über die Werke Albert des Großen in ihrer handschriftlichen Überlieferung. Der Verfasser zählt 74 echte Werke, davon 41 naturwissenschaftliche und philosophische sowie 33 theologische.

Diese Schriften sind, wie P. Fauser feststellen konnte, in ca. 2000 Handschriften in 224 Bibliotheken Europas und Nordamerikas erhalten. Einige dieser Manuskripte hat P. Fauser neu

entdeckt, bei vielen hat er auf Grund von Autopsie die aus Katalogen bekannten Beschreibungen ergänzt und korrigiert.

Der Nutzen des Repertoriums ist beträchtlich. Es dient nicht nur als Grundlage für die Fortsetzung der *Editio Coloniensis*, sondern bietet darüber hinaus allen Forschern erstmals einen fundierten Überblick über die Werke Alberts und ihre Verbreitung. In präziser Darstellung und übersichtlicher Anordnung bietet der Verfasser eine größtmögliche Fülle von Informationen. Er nennt für jedes Werk die einzelnen Handschriften (auch Fragmente, Exzerpte und Übersetzungen) und gibt eine knappe Beschreibung. Voraus geht jeweils eine Auswertung der Daten, die für die Identifizierung, Echtheit und Verbreitung des Werkes von Bedeutung sind: Zuschreibung, Titel, Entstehungszeit sowie Textincipit und -explicit. Die Benutzung des Repertoriums wird außerdem durch acht ausführliche Register erleichtert. Alles in allem, ein in seiner Art vorbildliches Werk!

Es liegt in der Natur solcher Arbeiten, daß sie nie vollständig sind. So hat der Verfasser selbst im *Bulletin de philosophie médiévale* 24 (1982), S. 115 – 129, einen ersten Nachtrag veröffentlicht.

K. Reinhardt, Trier

GAMBER, Klaus: Ein kleines Kind – der ewige Gott. (2. Beiheft zu der *Studia Patristica et liturgica*). Regensburg: Kommissionsverlag Friedrich Pustet 1980. 100 Seiten.

Das von Gamber herausgegebene Bändchen umfaßt folgende Beiträge: Weihnachtsskontaktion des Romanos des Meloden (Abraham Thiermeyer), Das Weihnachtbild der frühen Kirche und seine theologische Ausgestaltung in der byzantinischen Ikone (Christa Schaffer), Ein frühchristliches Eucharistiegebet für das Fest der Geburt des Herrn (Kl. Gamber), Die vorweihnachtlichen O-Antiphonen (Abraham Thiermeyer). – Anmerkungen und Bemerkungen zu den Abbildungen schließen das Werk ab. – Die Darlegungen, die an Hand von frühen liturgischen Texten und Bildern aus Ost und West das Geheimnis der Geburt Christi verkünden wollen, sind auch im Hinblick auf die Deutungen der Bildelemente auf dem byzantinischen Weihnachtssbild beachtenswert. Die im östlichen Bewußtsein immer wieder verbundenen drei Elemente von Geburt, Tod und Eucharistie erscheinen auch in der Ikonographie des byz. Weihnachtssbildes. Chr. Schaffer stellt fest: „Deshalb findet man häufig in byzantinischen Kirchen über dem Tisch in der Prothesis . . . eine Geburtsikone. Nicht ohne Grund wird der Prothesis-Raum selbst Höhle von Bethlehem genannt. Auch die Texte der Proskomidie (Gabenbereitung) beziehen sich auf Geburt und Tod Christi, und einige bei dieser Handlung verwendeten Geräte werden gern mit entsprechenden Darstellungen geschmückt“ (S. 49 f.). – Ein arger Druckfehler hat sich auf Seite 76 eingeschlichen. Die Legende unter der Abb. 14 spricht von einem „Stift Hilten“ in Innsbruck. Es muß heißen: „Stift Wilten.“ Dazu kommt noch eine Unrichtigkeit: Die Tafel von diesem Flügelaltar, „Altar von Schloß Tirol“ genannt, findet sich heute im Landesmuseum in Innsbruck und nicht im Stift Wilten in Innsbruck.

E. Sauser, Trier

GAMBER, Klaus: Sie gaben Zeugnis – Authentische Berichte über Märtyrer der Frühkirche. (6. Beiheft zu den *Studia Patristica et liturgica*). Regensburg: Kommissionsverlag Friedrich Pustet 1982. 158 Seiten.

Vorliegende Sammlung stellt eine „stark gekürzte und bearbeitete Neuauflage meines Buches ‚Deutsches Passionale‘, das 1948/49 im Verlag Andreas Gailhofer in Regensburg erschienen war und das in neuer Fassung unter dem Titel ‚Zeugen des Herrn‘ 1962 im Waldstatt Verlag in Einsiedeln/Schweiz herauskam“ (Vorwort), dar. – Die Abschnitte umfassen: Märtyrer in Kleinasien und Syrien, Märtyrer in Rom, Märtyrer in Nordafrika, Märtyrer in Ägypten und Palästina, Märtyrer in Spanien und Sizilien, Märtyrer in Gallien, Märtyrer in den Donauprovinzen, Märtyrer in Macedonien und Thracien, Märtyrer in Persien. Das Buch schließt mit einer Quellenangabe ab. – Das Werk eignet sich gut für eine dokumentarische Einführung in die Welt der frühen Glaubenszeugen.

E. Sauser, Trier

Ein evangelischer (Andresen) und ein katholischer (Denzler) Kirchenhistoriker haben sich hier allein die Arbeit geteilt, die die Alte Kirche, Mittelalter und Geistesgeschichte, Papstgeschichte, Gegenreformation und Neuzeit umfaßt. Wenngleich dieses Werk durch die äußere Gestalt und die innere Gestaltung „auf dem bereits durch das Wörterbuch zur Geschichte vorgezeichneten Pfad“ (Vorwort) wandelt, so ist dennoch ein wesentlicher Unterschied zu merken, denn: „Es ist eben doch ein Unterschied, ob ein Historiker oder ein Kirchenhistoriker kirchengeschichtliche Ereignisse darstellt. Solcher Unterschied macht sich auch bei der Auswahl der Stichworte geltend. Eben dadurch erweist sich die Verzahnung der beiden Wörterbücher als eine Bereicherung der Information“ (Vorwort). – Die Stichworte führen in knapper, klarer Sprache in die Thematik ein, wobei die Angabe der Lit. von Bedeutung ist. – Allerdings finden sich auch Sätze, die entweder die „Sache“ vereinfachen oder in einem eigenartigen Schwebezustand belassen, der den Leser nicht immer auf die besten Gedanken bringen muß. – So, wenn es z. B. heißt: „Das größte Hindernis auf dem Weg zur Wiedervereinigung bedeutet die Institution des Papsttums“ (599), oder: „Im Pluralismus von Universitäten und sonstigen Hochschulen . . . erwies es sich, daß die Theologie nicht mehr als eine unentbehrliche Disziplin des orbis litterarum empfunden wird. Ihre Zugehörigkeit zu den Universitäten ist eine offene Frage, die vielleicht eine befriedigendere Beantwortung erhalten würde, wenn nicht nur sie selber, sondern auch die Universitäten unabhängig von Staat und Kirche als freie Körperschaften ihre Stimme erheben könnten“ (603). – Alles in allem ein guter Einstieg in einzelne Themen. In vielen Fällen wird die Zuhilfenahme weiterführender Lit., die z. T. angegeben wird, nötig sein, um das Bild nicht zu vereinfachen – aber dies liegt eben zum größten Teil im Wesen eines solchen Nachschlagewerkes, diese manchmal zutage tretende „schwache Seite“ ist im Blick aufs Ganze durchaus zu verzeihen.

E. Sauser, Trier

MEINHOLD, Peter: Kirchengeschichte in Schwerpunkten. – Ein ökumenischer Versuch. Graz – Wien – Köln: Styria Verlag 1982. 292 S.

Kirchengeschichte ist hier verstanden als eine Größe, die „den Formen- und Typenreichtum des christlichen Glaubens“ erkennen läßt (S. 18). Dies unterstreichend fährt der Verf. fort: „Sie fragt nach den Wurzeln und Ursachen der Gestaltgebung, in denen sich dieser Reichtum heute ausprägt. Die Kirchengeschichte mündet damit unmittelbar in dem Verständnis der Gegenwart. Sie reicht von den ersten Tagen Jesu bis zu dem jeweiligen Gestern des historischen Betrachters. Die Kirchengeschichte stellt also die Gegenwartsmacht des Glaubens dar. Sie schließt sich damit an die in der Vergangenheit gegebenen Formen desselben positiv oder negativ an. Sie drängt aber gleichzeitig zu einer immer neuen Einlösung des Evangeliums, die über alles Vorgegebene hinausgeht. Die Kirchengeschichte muß deshalb immer die kritische Frage an die Kirche stellen, inwieweit sie auf ihrem Weg durch die Geschichte bei der Einlösung des Evangeliums sich selbst treu geblieben ist. Sie muß andererseits kritisch fragen, ob die bisherige Entwicklung ihren Sinn in sich selbst trägt oder ob sie im Hinblick auf das Ganze der Geschichte und das angestrebte Endziel als sinnvoll zu begreifen ist. Sie muß sie vom Neuen Testament her kritisch als ganze und in ihren einzelnen Phasen beurteilen. Die Kirchengeschichte führt so zu einer immer wieder neuen Revision überkommener historischer Urteile, wie sie namentlich in den Geschichts- und Unterrichtsbüchern ihren Niederschlag gefunden haben, um zu einer wahrhaft ökumenischen Behandlung der Geschichte vorzudringen. Sie hat es nicht mit der Geschichte einer Kirche zu tun, sondern mit der Geschichte der Kirche Jesu Christi, wie sie sich in den vorhandenen Kirchen darstellt und Wirkung des Evangeliums in der Welt sowie als die Umsetzung des Glaubens in Werk und Tat durch den Menschen von heute begreifen läßt. Mit der ständigen Rückbeziehung aller Glaubensäußerungen auf die Heilige Schrift kann die Kirchengeschichte die richtenden, rettenden, befreienden und schöpferischen Funktionen des immer kritisch urteilenden Gewissens für die Kirche ausüben“ (S. 18). – Es ist in der Tat aus diesen Worten nicht zu verkennen, daß sie von einem evangelischen Christen geschrieben sind, bei dem eben die Heilige Schrift so zentral und einzig auch als Richtschnur der Kirchengeschichte zu gelten hat. Andererseits ist es auch „einmal“ gut, gerade diesen Gedanken von Schrift und Geschichte so deutlich herausgestellt zu sehen und dieses Prinzip dann auch in der ganzen Darstellung hindurch als befolgt zu erleben. – Die einzelnen

Schwerpunkte sind: Jesus von Nazareth und der Ruf in die Nachfolge; Die Urgemeinden zu Jerusalem und Antiochien – Mission und Theologie des Apostels Paulus; Die Apostolischen Väter; Römischer Staat und christliche Kirche; Christliche Kirche und römischer Staat; Konstantin der Große; Die Entwicklung des Papsttums; Die Entfaltung des Glaubens; Germanische Staaten im römischen Reich; Das karolingische Reich – Theologie und Frömmigkeit zur Zeit der Karolinger; Der Kampf gegen das landeskirchliche System; Die Anfänge des Christentums in der slawischen Völkerwelt; Das Reich der Ottonen; morgenländisches und abendländisches Mönchtum und die kirchliche Erneuerung im Mittelalter; Deutsches Königtum und Papsttum; Drei Zeitgenossen: Innozenz III. – Friedrich II. – Franz von Assisi; Höhepunkte mittelalterlicher Theologie; Spätmittelalterliche Reformbestrebungen; Die drei Zentren der Reformation; Laienchristentum und Humanismus; Die reformatorischen Bekenntnisse; Die Erneuerung der katholischen Kirche; Religionskriege und Religionsfrieden; Reflektierender und aktiver Glaube; Die neuen Ansätze in der Theologie und in den Kirchen in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts; Kirche und gesellschaftliche Erneuerung; Das Ringen um die Gestalt der evangelischen Kirche im zwanzigsten Jahrhundert; Die römisch-katholische Kirche in der Neuzeit; Die ökumenische Bewegung; Die Problematik der Missionskirchen (Die Jungen Kirchen); Was gibt uns die Beschäftigung mit der Geschichte?

E. Sauser, Trier

LEHMANN, Karl/PANNENBERG, Wolfhart (Hrsg.): Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381). (Reihe: Dialog der Kirchen, Band 1). Freiburg i. Br. – Göttingen: Herder Verlag – Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 127 S.

Der Sammelband umfaßt die Artikel: Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensbildung (W.-D. Hauschild), Formale und inhaltliche Aspekte der mittelalterlichen Konzilien als Zeichen kirchlichen Ringens um ein universales Glaubensbekenntnis (A. Ganoczy), Das Filioque in der neueren ökumenischen Diskussion (R. Slenczka), Der theologische Ort der Kirche in der Perspektive des dritten Glaubensartikels (Th. Schneider). Am Schluß steht die Gemeinsame Erklärung des Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, die von der ökumenischen Bedeutung des ersten Konzils von Konstantinopel (381) spricht. – Von den vielen Darlegungen dieses Bandes sei beispielhaft die von Theodor Schneider zum „theologischen Ort der Kirche in der Perspektive des dritten Glaubensartikels“ kurz angesprochen. Es geht hier vor allem um die „enge Verbindung von Pneumatologie und Kirchenreform“ (S. 102). Schneider kann hier auf den Untersuchungen von Wolf-Dieter Hauschild „Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensbildung“ aufbauen. Hauschild sagt hier unter anderem: „So stellt sich das im Vergleich zur vorangehenden Theologiegeschichte auffällige Interesse an der Pneumatologie und an der bekennnismäßigen Fixierung des Geistwirkens als ein Ausdruck der Reformproblematik des 4. Jahrhunderts dar: Bekenntnis zum Heiligen Geist bedeutete hier Hoffnung auf die charismatische Erneuerung der Kirche durch Rückkehr zu den Kräften ihres Ursprungs. Die Lehrentscheidung von 381 darf deshalb nicht nur als Dogma der Reichskirche im Sinne einer Stützung von Geltungsansprüchen der Institution verstanden werden. Es waren vor allem die Reform und Kritiker, die das neue Dogma durchsetzten, um damit eine Verpflichtung der Kirche zu formulieren. Man wird diese Verpflichtung mitbedenken müssen, wenn man heute über die Verbindlichkeit des Dogmas von 381 spricht. Aus seinem dritten Artikel ergeben sich . . . Folgerungen für die Ekklesiologie. Ihr Fundament ist danach die Pneumatologie. Kirche ist für Basilius die pneumatische Gemeinschaft, in welcher als einer organisch-lebendigen Einheit sich eine Vielfalt von christlichen Existenzformen realisiert, wobei der hergebrachten Institution die Innovationskräfte charismatischer Gruppen . . . zugeführt werden müssen . . . Basilius hat in einer im 4. Jahrhundert seltenen Weise versucht, die paulinische Ekklesiologie mit den Grundgedanken der Relation von charisma und missio für die Reichskirche seiner Zeit fruchtbar zu machen. Einheit im Glauben läßt bei ihm Raum für verschiedene Lebensformen, sie erfordert als Basis einen Grundbestand an dogmatischem Konsensus . . . und die gemeinsame Verpflichtung, dem Wirken des Geistes Raum zu schaffen“ (S. 41). – Schneider führt unter anderem aus: „Das Bekenntnis von Konstantinopel, das im dritten Artikel den Geist mit Titeln . . . und mit Verbalprädikationen . . . rückbindet in die Lebensinheit mit Vater und Sohn, spricht auf diese Weise zugleich aus, daß der Geist die bleibende Anwesenheit der Oikonomia des einen Gottes ist und das Handeln von Vater und Sohn in die Geschichte bleibend vermittelt. W.-D. Hauschild weist in seinem Referat darauf

hin, wie der Titel *Vivificator* zugleich Funktionsbezeichnung ist, insofern er für die Ohren des Christen unmittelbar die Taufe, das neue Leben und die Hoffnung auf Auferstehung assoziiert. . . . Durch ihn ist die Kirche eine und heilig, er macht aus den vielen Gliedern den einen Leib in einem Geist. Er ist der Zugriff Gottes, der Finger Gottes, der die Sünder aus der Gewalt der dämonischen Mächte herausreißt, erwählt und heiligt . . . Der pneumatologische Artikel . . . verstärkt durch seine ausführlich explizierte Rückbindung an die Glaubensaussagen über Vater und Sohn nicht nur das Bekenntnis zur *Homousie* bzw. *Homotimie* des Geistes, sondern zugleich die Verklammerung der geschichtlichen *Oikonomia* mit ihrem göttlichen Ursprung“ (S. 107 f.). – Daran fügt Schneider ein Zitat aus Ratzingers „Einführung in das Christentum“: „Die Lehre von der Kirche muß ihren Ausgangspunkt in der Lehre vom Heiligen Geist und seinen Gaben finden. Ihr Ziel aber liegt in einer Lehre von der Geschichte Gottes mit den Menschen bzw. von der Funktion der Christusgeschichte für die Menschheit als solche. Damit wird zugleich die Richtung deutlich, wohin sich die Christologie entfalten muß: Sie ist nicht als Lehre von der Einwurzelung Gottes in der Welt zu betreiben, die vom Menschsein Jesu her Kirche allzu innerweltlich deutet. Christus bleibt gegenwärtig durch den Heiligen Geist mit seiner Offenheit und Weite und Freiheit, die zwar die institutionelle Form keineswegs ausschließt, aber ihren Anspruch begrenzt und nicht gestatter, sich einfach den weltlichen Institutionen gleichförmig zu machen“ (S. 277). – Schneider weist weiter darauf hin, „daß das II. Vaticanum die ekklesiologische Sicht der frühen Symbole (das Ineinander von Geist und Kirche im dritten Artikel) mit dem altkirchlichen Begriff *Sacramentum* wieder in die heutige Ekklesiologie einbringt. Nach *Lumen gentium* ist die Kirche das sichtbare, geschichtliche, geschöpfliche Zeichen des unsichtbaren, übergeschichtlichen, unerschaffenen Geistes Christi“ (S. 118). Beachtenswert sind am Ende der Ausführungen von Schneider die sieben Thesen, in denen er diese ganze Frage systematisch bündelt, wobei über allem die unsichtbare Überschrift steht: „Kirche ist Sakrament des Geistes . . . Kirche ist nur Sakrament des wirkenden Geistes Gottes, sie ist noch nicht das verwirklichte Reich Gottes selbst . . . sie verweist auf Gottes Geist, aber sie verfügt nicht über ihn, sie ist Wegweiser, aber oft ein verwaschener, unleserlicher“ (S. 119).

E. Sauser, Trier

TACK, Theodor O.S.A.: Wenn Augustinus heute lebte. Augustinus – heute. Band 3. Würzburg: Augustinusverlag 1982. 32 S., kart. 8,50 DM.

Der Verf., Generalprior des Augustinerordens, sagt zu Beginn als „Erklärung“ für die ständige „Gegenwart“, d. h. Aktualität dieses Kirchenvaters: „Es wäre unrealistisch anzunehmen, Augustinus wüßte die Antwort auf alle unsere heutigen Probleme . . . Eher möchte ich annehmen, daß Augustinus diese starke Faszination auf die Menschen ausübt, weil er so menschlich ist, weil er uns wertvolle psychologische Einsichten über uns selbst vermittelt, weil seine Irrwege auch die vieler von uns sind, weil sein Durst nach Gott mit all den Schwierigkeiten, ihn zu finden und an ihm festzuhalten, einer wesentlichen menschlichen Sehnsucht entspricht. Um es kurz zu sagen: Er hat seine Seele, seine Gedanken, seine Gefühle und sein christliches Erbe auf eine Art und Weise offengelegt, daß fast ein jeder, der zu sich selbst aufrichtig ist, darin eine Art Spiegelbild seines eigenen Wesens entdecken kann“ (S. 8). – Von daher kommt des Verf. Feststellung: „In der Tat kann man von Leuten, die Augustinus gut kennen, die Behauptung hören, wir lebten in einer wirklich augustininischen Zeit, in der gerade die von Augustinus geschätzten Werte stets größere Bedeutung erlangen oder schon erlangt haben. Um ein naheliegendes Beispiel zu nennen: Papst Johannes Paul II. hat immer wieder den inneren Wert der menschlichen Person, die Ganzheitlichkeit des Menschen und den Menschen in seinen vielfältigen Beziehungen zu Gott, zu den anderen und zu sich selbst hervorgehoben. Es ist ein Thema, das auch Augustinus sehr am Herzen lag“ (S. 9). Die augustininischen Gedanken sind um die Themen gruppiert: Entwurf eines christlichen Miteinanders; Zuhause in unserer Welt; Wir dürfen nicht murren; Der Mensch – etwas ganz Wunderbares; Der Seelsorger und seine Gemeinde; Das Gut der Freundschaft; Jedem ein Freund; Vom Feind zum Freund; Wer wird das Reich Gottes erben? In Gott findet der Mensch den Sinn seines Lebens. – Im Anhang des Buches finden sich die Abschnitte „Augustinus und sein Orden heute“ und „Aus der Regel des heiligen Augustinus“.

E. Sauser, Trier

SCHAFER, Christa: Gott der Herr – er ist uns erschienen. Das Weihnachtsbild der frühen Kirche und seine Ausgestaltung in Ost und West. 7. Beiheft zu den *Studia Patristica et Liturgica*. Regensburg: Kommissionsverlag Friedrich Pustet 1982. 66 S., kart. 14,80 DM.

Mit dieser Studie beginnt innerhalb der Beihefte zur Serie „*Studia Patristica et Liturgica*“ eine eigene Reihe mit dem Namen „Eikona“ – „Liturgische Bildkunst in der Ost- und Westkirche“. – Kl. Gamber, der die Einführung und den Bildteil gestaltete, schreibt dazu im Vorwort: „In der neuen Reihe werden kurze, auf wissenschaftlicher Basis beruhende, jedoch allgemein verständliche Abhandlungen über die frühe Sakralkunst des Morgen- und Abendlandes vorgelegt, wobei vor allem auf die Gemeinsamkeiten zwischen den Kunstdenkmälern des Ostens und des Westens hingewiesen werden soll. Eines der sprechendsten Beispiele stellt diesbezüglich das Weihnachtsbild dar“ (S. 5). – Die Darlegungen von Chr. Schaffer gliedern sich in die Abschnitte: Älteste abendländische Darstellungen; Frühe morgenländische Darstellungen; Die byzantinische Weihnachtsikone; Die biblisch-dogmatisch-liturgischen Grundlagen der Weihnachtsdarstellung. – Sehr hilfreich für die Deutung der byzantinischen Weihnachtsikone sind die verschiedenen hymnischen Texte, die jeweils zu Christus als Sonne, zu der Jungfrau Maria („Er kommt und säumt nicht, aus dem von Büschen beschatteten Berg, aus dem Mädchen“), zu der Höhle („Die heilige Höhle bereitet sich für den König des Alls“), zu Joseph, zu den heiligen Engeln einen intensiven Bezug herstellen. Im Hinblick nun auf diese Texte sagt Schaffer: „Einen nicht unbedeutenden Einfluß auf das Weihnachtsbild hatte . . . nicht zuletzt die Hymnologie der byzantinischen Kirche . . . Ob die im Geburtsbild reichlich vorhandene theologische Symbolik ursprünglich durch die Hymnen geprägt wurde oder ob die Beeinflussung eher umgekehrt stattfand, läßt sich schwer feststellen. Neben der Farbensymbolik kann man bereits auf sehr alten Bildern des Ostens ein Wissen um die Symbolkette Krippe-Grab-Altar beobachten . . . Diese im östlichen Bewußtsein untrennbar miteinander verbundenen Elemente lassen zusammen mit der Höhlensymbolik den liturgischen Aspekt deutlich werden, weshalb das Weihnachtsbild im Bereich der Ostkirchen als speziell liturgisches Bild gilt. Deshalb findet man auch häufig in byzantinischen Kirchen über dem Tisch in der Prothesis . . . eine Geburtssikone, der Prothesisraum selbst wird Höhle von Bethlehem genannt. Auch die Texte der Proskomidie (Gabenbereitung) beziehen sich auf Geburt und Tod Christi“ (S. 41 f.).

E. Sauser, Trier

BARRACLOUGH, Geoffrey (Hrsg.): Die Welt des Christentums. Kirche und Gesellschaft in zwei Jahrtausenden. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1982. 336 S., geb. 124,- DM.

Das Besondere dieses Werkes mit seinen zwölf Kapiteln besteht darin, daß hier keine Geschichte des Christentums, also keine Kirchen- bzw. Theologiegeschichte dem Leser vorgestellt wird. Der Herausgeber stellt vielmehr fest: „Sein Thema ist der Einfluß der christlichen Religion auf Leben und Kultur derjenigen Völker, die sich freiwillig oder auf höheren Befehl angeschlossen haben“ (S. 17). Dabei wird besonderes Augenmerk auf die „Geschichte“ der „gewöhnlichen Leute“ gelegt, wobei bemerkt wird: „Die Erforschung der Volkskultur ist relativ jung, kaum älter als dreißig bis vierzig Jahre, doch hat sie bereits überraschende, beinahe revolutionäre Ergebnisse im Bereich der Geschichte des Christentums geliefert. Es hat sich zum Beispiel gezeigt, daß sogar in den sogenannten christlichen Jahrhunderten Tausende von einfachen Menschen, zuweilen auch ganze Regionen in nominell christlichen Ländern, praktisch unberührt von der christlichen Kirche lebten . . . Anscheinend gibt es eine nichtchristliche und zuweilen sogar offen antichristliche Strömung, die sich manchmal in Zauberei, in heidnischen Gebräuchen und im Hexenglauben äußert. Sie verläuft von der römischen Zeit über das Mittelalter bis in die moderne Industriegeellschaft parallel zur christlichen Tradition. Offensichtlich war die sogenannte christliche Welt immer nur zum Teil wirklich christlich. In solchen neuartigen Erkenntnissen-Errungenschaften der jungen Historikergeneration, die sehr viel für die Enträtselung des Lebens und der geistigen Vorgänge bei den einfachen Menschen geleistet hat, liegt vielleicht die grundlegende Rechtfertigung dieses Buches. Kein ernsthafter Versuch zur Bestimmung des sozialen und kulturellen Einflusses des Christentums kann diese Erkenntnisse mehr außer acht lassen. Aus ihnen wird klar, warum die frühere Literatur und die älteren Untersuchungen, die sich auf die gebildeten Schichten und die von ihnen hinterlassenen Zeugnisse konzentrierten, heute nicht mehr voll zutreffend sind und es in Wirklichkeit eigentlich nie waren. Sie weckten immer schon das ungute Gefühl, als fehle ihnen eine wichtige Dimension, doch niemand wußte recht, wie diese Lücke zu schließen wäre. Die

Historiker, welche die anonymen Massen ins Blickfeld gerückt haben, könnten diese fehlende Dimension ergänzen, und sie haben damit zugleich den Inhalt und die Konturen des ganzen Geschichtsbildes verändert. Das ist der Grund, warum ein neuer Versuch notwendig wurde, den sozialen und kulturellen Auswirkungen des Christentums nachzugehen. Zumindest seiner Absicht nach mag dieses Buch als ein Schritt in der angegebenen Richtung angesehen werden" (S. 17 – 19).

– Das Werk ist voll von interessanten Einzelbeobachtungen. Sie einzeln anzuführen ist schier unmöglich. – Einige jedoch seien beispielhaft genannt. – So wird im Hinblick auf das Zusammentreffen von christlichem Glauben und anderen Kulturen ausgeführt: „Zuweilen wurde sicher die christliche Lehre nur rein äußerlich aufgenommen, aber allein die Tatsache, daß die Leute dies für nötig hielten, ist ein Maßstab für den Erfolg der Kirche, und tatsächlich handelte es sich bei den meisten um mehr als bloß ein Lippenbekenntnis. Doch der Erfolg hatte seinen Preis. Weil das Christentum von außen kam, bedeutete sein Vordringen überall einen Zusammenstoß verschiedener Kulturen und ethischer Maßstäbe und das in einem Ausmaß, wie es etwa beim Hinduismus nicht der Fall war. Es bedeutete immer einen Zusammenprall der christlichen Ethik mit den traditionellen Vorstellungen der Völker, die damit konfrontiert wurden. Das traf für das alte Rom ebenso zu wie für die germanischen Völker im mittelalterlichen Europa, und es gilt auch heutzutage für das moderne Afrika. Als Ergebnis trat dann häufig eine psychische Spannung auf, die zuweilen bizarre Formen annahm, wie man sie besonders deutlich in den Lebensläufen der Wüstenväter wie etwa des heiligen Antonius findet. Dadurch wurde auch ein starkes Gefühl für Schuld und Sünde geweckt, das aus der Unfähigkeit entsprang, den christlichen Maßstäben entsprechend zu leben“ (S. 22). – Diese Beobachtung, die weit ausgeführt wird, führt dann den Herausgeber zu dem historischen Bekenntnis: „Vom christlichen Standpunkt aus gesehen heißt das, daß die Schaffung einer christlichen Welt ein Kampf ohne Ende ist, daß die Wirklichkeit immer unvollkommen bleibt und daß der Zwiespalt zwischen einer idealen christlichen Welt und einer solchen, die teils christlich und teils Erbe einer vorchristlichen Moral ist, immer noch auf eine Lösung wartet. Daraus erklärt sich, warum das Christentum im Grunde immer eine missionarische, evangelisierende und bekehrende Religion bleibt“ (S. 23). – Im Zuge der Christianisierung wird weiter bemerkt, daß das Christentum, obwohl mit seinen Wurzeln in Kleinasien, dennoch in eine „enge Verbindung mit Europa“ (S. 23) getreten ist – „eine der Paradoxien der Geschichte“ (S. 23), während umgekehrt festgestellt wird: „Die Ausbreitung des asiatischen Christentums ist eine bemerkenswerte Geschichte – der Einfluß auf Kultur und Gesellschaft, auf die Lebens- und Denkungsart der Menschen war jedoch . . . überraschend gering . . . Allein in Europa und in den von Europäern besiedelten Ländern hat das Christentum die Wertvorstellungen der gesamten Gesellschaft gestaltet und beeinflusst“ (S. 23 – 25). Den Grund sieht der Herausgeber vorab im Status der Staatsreligion, den die Kirchen Asiens „niemals“ (S. 25) erhielten. – Abschließend sei noch die meisterliche Kennzeichnung von Christentum in Europa zitiert: „In Europa selbst war die Verbindung christlicher und westlicher Wertmaßstäbe ebenfalls das Ergebnis einer langen und bis zu einem gewissen Grade zufälligen Kette historischer Umstände. Das Urchristentum war etwa die ersten tausend Jahre hindurch eine Jenseitsreligion, die sich immer bewußt war, daß das Reich Gottes weder jetzt noch jemals von dieser Welt ist, und sie wartete auf die nahe bevorstehende Wiederkunft Christi und das Jüngste Gericht. Diese geistliche Jenseitigkeit blieb weiterhin ein Charakteristikum der griechischen und später der russischen Kirche . . . Im Westen verlief die Entwicklung anders, wenn auch nicht völlig verschieden. In Stufen . . . führte sie vom Rückzug aus der Welt zu deren Eroberung und zu dem vielleicht vergeblichen, aber doch verlockenden Versuch, die Welt entsprechend dem Plan zu gestalten, den man für Gottes Plan hielt“ (S. 27 f.). – Die Fülle des Inhalts gliedert sich in die Abschnitte: Die Antike Welt (Das Christentum im römischen Reich – W. H. C. Frend; Die Anfänge der christlichen Kunst – J. Gaehde); Der Missionsauftrag (Die Christianisierung der Barabrenvölker – I. N. Wood); Die Kirche des Ostens (Die griechische Kirche und die Völker von Osteuropa – St. Runciman); Das Zeitalter des Glaubens (Das Christentum im Mittelalter – C. Morris); Die Religion des Volkes (Religiöse Volksbewegungen im Mittelalter – M. Aston); Das Christentum am Scheideweg (Das Zeitalter der Reformation – H. Hillenbrand; Der Puritanismus als prägende soziale Kraft – J. W. T. Youngs); Gegenreformation in Europa (Die Religion im Zeitalter des Barock – J. Hook); Die Krise des neunzehnten Jahrhunderts (Christentum und Industriegesellschaft – O. Chadwick); Das amerikanische Experiment (Religiosität in Nordamerika – P. A. Carter); Wandel in der modernen Zeit (Das Christentum in der gegenwärtigen Welt – A. Cunningham). Den Abschluß des Werkes bilden ausgewählte Bibliographie, Bildnachweis, Register.

E. Sauser, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- AUGUSTINUS, Aurelius: Über die Psalmen. Christliche Meister. Band 20. Einsiedeln: Johannes Verlag 1983, 366 Seiten, br. 36, – DM.
- BERNT, Dietmar: Konfliktfeld Sexualerziehung in der Schule. Familie in Kirche, Gesellschaft und Staat. Frankfurt/M.: Verlag Josef Knecht 1983, 304 Seiten, kart. 32, – DM.
- BOEKHOLT, Peter: Kinder und Jugendgottesdienste, 13 Modelle mit einem Anhang zu rechtlich-pastoralen Aspekten. Konkrete Liturgie. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1983, 168 Seiten, kart. 16,80 DM.
- BUCHER, Rainer: Der Christ als Mensch in der Öffentlichkeit. Zum Kulturbegriff Herman Schells. Forschungen zur fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte, Band 9. Würzburg: Echter Verlag 1983, 96 Seiten, br. 19, – DM.
- CAPRIGLIONE, Francesco: Il Pre/Testo Biblico. Innsbruck: Lunte Verlag 1982, 124 Seiten, kart.
- CASSIDY, Richard J./SCHARPER, Philip J.: Political Issues in Luke-Acts. Maryknoll, New York: Orbis Books 1983, 182 Seiten, kart.
- DAHME, Albert: Der Gerichtsgedanke in der Versöhnungslehre Karl Barths. Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Band XLVII. Paderborn: Verlag Bonifatius-Druckerei 1983, 234 Seiten, geb. 28, – DM.
- DELP, Alfred: Gesammelte Schriften. Band III: Predigten und Ansprachen. Frankfurt/M.: Verlag Josef Knecht 1983, 502 Seiten, geb. 54, – DM.
- DÖRR, Friedrich: In Hymnen und Liedern Gott loben. Geistliche Texte zum Beten und Singen. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1983, 204 Seiten, kart. 16,80 DM.
- FRIES, Heinrich/RAHNER, Karl: Einigung der Kirchen reale Möglichkeit. Quaestiones Disputatae, Band 100. Freiburg: Herder Verlag 1983, 158 Seiten, kart.
- FRANKEMÖLLE, Hubert: Biblische Handlungsanweisungen. Beispiele pragmatischer Exegese. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1983, 248 Seiten, kart.
- HÖPPL, Bernhard: Das Nachtgespräch mit Nikodemus. Urtext, Übersetzungen, Kommentar und Meditationen zum Johannes-Evangelium Kapitel 3, 1 – 21. Münsing: Manu-Verlag GmbH Weidenkam 1983, 264 Seiten, Ln. 34, – DM.
- HONECKER, Martin/WALDENFELS, Hans: Zu Gast beim Anderen. Evangelisch-katholischer Fremdenführer, Graz: Verlag Styria 1983, 232 Seiten, geb. 29,80 DM.
- HORSTMANN, Johannes (Hrsg.): Gewissen. Aspekte eines viel diskutierten Sachverhaltes. Mit Beiträgen von Reinhold Bärenz, Reinhold Mokrosch, Philipp Schmitz und Heinrich Scholler. Dokumentationen, Band 7. Schwerte: Katholische Akademie 1983, 125 Seiten, kart. 12, – DM.
- JELICH, Georg: Kirchliches Ordensverständnis im Wandel. Untersuchungen zum Ordensverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils in der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“ und im Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens „Perfectae Caritatis“. Erfurter Theologische Studien, Band 49. Leipzig: St. Benno-Verlag 1983, 294 Seiten, kart.
- KLEINDIENST, Eugen: Partnerschaft als Prinzip der Ehepastoral. Zur Fundierung eines Leitbildes für das kirchliche Handeln in kritischer Auseinandersetzung mit emanzipatorischen Partnerschaftskonzepten. Würzburg: Echter Verlag 1982, 264 Seiten, br. 28, – DM.
- KNAPP, Markus: „Wahr ist nur, was nicht in diese Welt paßt.“ Die Erbsündenlehre als Ansatzpunkt eines Dialoges mit Theodor W. Adorno. Würzburg: Echter Verlag 1983, 300 Seiten, br. 39, – DM.
- KOTZULA, Stephan: Der Priesterrat. Ekklesiologische Prinzipien und kanonistische Verwirklichung (Eine Rechtstheologische Studie). Erfurter Theologische Studien, Band 48. Leipzig: St. Benno-Verlag 1983, 366 Seiten, kart.

- LENDVAI, Paul (Hrsg.): Religionsfreiheit und Menschenrechte. Bilanz und Aussicht. Köln: Styria Verlag 1983, 255 Seiten, kart. 29,80 DM.
- LIES, Lothar: Ignatius von Loyola. Theologie – Struktur – Dynamik der Exerzitien. Innsbruck: Tyrolia Verlag 1982, 143 Seiten, Snolin. 26, – DM.
- LÜDICKE, Klaus: Familienplanung und Ehewille. Der Ausschluß der Nachkommenschaft im nachkonziliaren kanonischen Eherecht. Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 50. Münster: Aschendorff Verlag 1983, 388 Seiten, kart. 53, – DM.
- MINZ, Karl-Heinz: Pleroma Trinitatis. Die Trinitätstheologie bei Matthias Joseph Scheeben. Disputationes Theologicae, Band 10. Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang 1982, 406 Seiten, kart.
- OLIVIER, Daniel: Luhers Glaube. Die Sache des Evangeliums in der Kirche. Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1982, 204 Seiten, kart.
- REIKERSTORFER, Johann (Hrsg.): Gesetz und Freiheit. Mit Beiträgen von Georg Braulik, Gisbert Greshake, Rudolf Langthaler, Helmut Merklein, Franz Mußner, Otto Hermann Pesch und Johann Reikerstorfer. Freiburg: Herder Verlag 1983, 152 Seiten, Pp. 22, – DM.
- RÖSSLER, Max: Gäste des Daseins. Vom rechten Gebrauch der Zeit. München: Don Bosco Verlag 1983, 120 Seiten, kart. 14,80 DM.
- ROSSE, Gérard: Jesus in seiner Verlassenheit. Der Gott unserer Zeit. München: Verlag Neue Stadt 1983, 112 Seiten, kart. 12,80 DM.
- RUF, Norbert: Das Recht der katholischen Kirche nach dem neuen Codex Iuris Canonici für die Praxis erläutert. Freiburg: Herder Verlag 1983, 448 Seiten, geb. 38, – DM.
- RUPPERT, Rudolf (Hrsg.): Miteinander feiern. Familienmessen. München: Don Bosco Verlag 1983, 176 Seiten, kart. 28, – DM.
- SCHALK, Hans: Beichten. Eine praktische Hilfe für Menschen, denen es schwerfällt. Laßt euch mit Gott versöhnen! München: Verlag Neue Stadt 1983, 48 Seiten, 4, – DM.
- SAILER, Johann Michael: Sprüche mit und ohne Glosse. Aphorismen-Gebete. Ausgewählt und eingeleitet von Edmund Stauffer. Donauwörth: Verlag Ludwig Auer 1983, 190 Seiten, 14,80 DM.
- SCHIFFERLE, Alois: Marcel Lefebvre – Ärgernis und Besinnung. Fragen an das Traditionsverständnis der Kirche. Geleitwort Mario von Galli. Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker 1983, 542 Seiten, Pp. 29,50 DM.
- SEBOTT, Reinhold: Das neue kirchliche Eherecht. Frankfurt/M.: Verlag Josef Knecht 1983, 232 Seiten, kart. 36, – DM.
- SEIGFRIED, Adam: Vernunft und Offenbarung bei dem Spätaufklärer Jakob Salat. Eine historisch-systematische Untersuchung. Innsbrucker theologische Studien, Band 10. Innsbruck: Tyrolia Verlag 1983, 302 Seiten, kart. 60, – DM.
- WICKS, Jared: Cajetan und die Anfänge der Reformation. Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Band 43. Münster: Verlag Aschendorff 1983, 136 Seiten, kart. 26, – DM.

Neue Bücher

AUSWAHL

'83

Konziliengeschichte

Herausgegeben von
Walter Brandmüller.

Reihe A: Darstellungen

Josef Metzler

Die Synoden in

Indochina

1625 – 1934

ca. 450 Seiten, geb. ca. DM 108,—,
ISBN 3-506-74682-0

Willi Henkel

Die Konzilien

in Lateinamerika

Teil 1: Mexiko 1555 – 1897.

Mit einer Einleitung von

Horst Pietschmann.

ca. 264 Seiten, geb. ca. DM 68,—,
ISBN 3-506-74683-9

Reihe B: Untersuchungen

Hermann Josef Sieben

Die Konzilsidee des

lateinischen Mittelalters

ca. 500 Seiten, geb. ca. DM 112,—,
ISBN 3-506-72722-3

Hermann Boverter (Hrsg.)

Evangelische und Katholische Akademien

Gründerzeit und Auftrag heute.

245 Seiten, kart. DM 28,—.

ISBN 3-506-71305-1

Maurus Heinrichs

Christliche Offen- barung und religiöse

Erfahrung im Dialog

ca. 600 Seiten, kart. ca. DM 68,—.

ISBN 3-506-70191-6

= Abhandlungen zur Philosophie,
Psychologie, Soziologie
der Religion und Ökumenik,
Neue Folge, Heft 41

Alfred Kall

Katholische

Frauenbewegung

in Deutschland

Eine Untersuchung zur Grün-
dung katholischer Frauenver-
eine im 19. Jahrhundert.

396 Seiten, kart. DM 48,—.

ISBN 3-506-70739-6

= Beiträge zur Katholizismus-
forschung

Dieter Oberndörfer,
Karl Schmitt (Hrsg.)

Kirche und Demokratie

208 Seiten, kart. DM 38,—.

ISBN 3-506-77466-2

= Sammlung Schöningh zur
Geschichte und Gegenwart

Alwin Renker

Zentralthemen des

Alten Testaments

im Religionsunterricht

ca. 192 Seiten, kart. DM 26,80.

ISBN 3-506-77205-8

Lothar Schneider

Subsidiäre

Gesellschaft

Implikative und analoge

Aspekte eines Sozialprinzips.

Mit einem Geleitwort von

Oswald von Nell-Breuning S. J.

162 Seiten, kart. DM 32,—.

ISBN 3-506-70224-6

= Abhandlungen zur Sozialethik,
Band 24

Angelika Senge

Marxismus als

atheistische

Weltanschauung

Zum Stellenwert des Atheismus

im Gefüge marxistischen Denkens.

330 Seiten, kart. DM 58,—.

ISBN 3-506-70222-X

= Abhandlungen zur Sozialethik,
Band 22

Jacob Taubes (Hrsg.)

Religionstheorie und

Politische Theologie

Band 1

Der Fürst dieser Welt.

Carl Schmitt und die Folgen.

Herausgegeben von Jacob Taubes.

321 Seiten, geb. DM 78,—.

ISBN 3-506-77161-2

(In Gemeinschaft mit dem

Wilhelm Fink Verlag, München)

Karl Anton Wohlfarth

Leistung und Ethos

Überlegungen zu Entstehung

und Kritik der industriellen

Gesellschaft.

ca. 270 Seiten, kart. ca. DM 54,—.

ISBN 3-506-70223-8

= Abhandlungen zur Sozialethik,
Band 23

960

Schöningh

Ferdinand Schöningh, Postfach 2540, 4790 Paderborn

Klaus Steigleder
**Das Opus Dei –
eine Innenansicht**

288 S., br. 24,- (21040)

Erstmals wird hier eine ausführliche, kritische Darstellung des Opus Dei von einem Autor geschrieben, der dieser Vereinigung 5 Jahre angehörte. Das Buch zeigt die Innenseite des Opus Dei auf und möchte so zur kritischen Information beitragen. Der Autor schildert ein Bild, das sich wesentlich von den Selbstdarstellungen des Opus Dei unterscheidet.



Karl Rahner
**Wissenschaft
und
christlicher Glaube**

Reihe: Schriften z. Theologie, Bd. 15.
Bearbeitet von Paul Imhof. 426 S.,
geb. 56,- (22099)
Der 15. Band der „Schriften zur Theologie“
behandelt Fragen zum Verhältnis von
Naturwissenschaft und Glauben.

Karl-Josef Kuschel (Hrsg.)
Der andere Jesus

Ein Lesebuch moderner literarischer
Texte. 416 S., br. 39,- (24062)

Jesus-Texte moderner Schriftsteller wie
H. Böll, P. Handke, R. Hochhuth, F. Dür-
renmatt, M. Frisch, G. Grass und viele an-
dere. »Kuschel hat eine überaus wichtige
Textsammlung erstellt, wichtig nicht nur
für Pfarrer und Pädagogen, sondern für
alle literarisch ansprechbaren Zeitgenos-
sen...«. (Deutsches Allgemeines Sonntags-
blatt)

Weiterhin von K.-J. Kuschel erschienen:
**Jesus in der
deutschsprachigen
Gegenwartsliteratur**

Reihe: Ökumenische Theologie, Bd. 1.
3. Aufl., 404 S., br. 44,- (24057)
»... eine ungemein interessante Darstellung
der neuen christlichen Literatur.« (Die Welt)

**Stellvertreter
Christi?**

Der Papst in der zeitgenössischen Litera-
tur. Reihe: Ökumenische Theologie, Bd. 6.
240 S., br. 44,- (24205)

Jean-Pierre Jossua
**Ein Mensch
sucht Gott**

144 S., br. 24,- (20071)
In einer beinahe poetischen Sprache
versucht der französische Dominikaner
Jossua sein Suchen, Tasten und Ringen
in unserer Zivilisation auf dem Weg zu
Gott und zum Menschen auszudrücken. –
Das persönliche Zeugnis eines
fragenden Menschen unserer Zeit.

Beuroner Kunstkalender 1984

— Romanische Kunst Kataloniens —

Aus Kathedralen, Klöstern und Museen dieser reichen Kunstprovinz Spaniens sehen Sie eine gediegene Auswahl romanischer Kunstwerke mit dem spezifisch „iberischen“ Charakter.

Hochformat 30 × 48 cm; 13 Farbtafeln; 25,— DM.

Wolfgang Irtzenkauf Staufischer Minnesang

— Die Konstanz-Weingartner Liederhandschrift — 120 Seiten, davon 25 Farbtafeln; ISBN 3-87071-040-3, DM 29,80.

Die Weingartner Liederhandschrift gehört zu den Kostbarkeiten der Stuttgarter Landesbibliothek. W. Irtzenkauf, Leiter der Handschriftenabteilung, erläutert Herkunft, Inhalt und Bedeutung des reich bebilderten Kunstwerkes. Alle 25 Autorenbilder sind in Originalgröße wiedergegeben.

Weihnachts- Glückwunschkarten

Sie finden bei uns ein erlesenes Angebot von Glückwunsch- und Kunstkarten für Weihnachten und alle festlichen Anlässe.

Bitte verlangen Sie
Prospekte und Muster



**BEURONER
KUNSTVERLAG**
7792 Beuron 3



Hermann Josef Spital

Sein Zeichen über mir heißt Liebe (Hl 2, 4)

108 Seiten, mit 13 Holzschnitten des bekannten Künstlers
Walter Habdank, 19,80 DM

Das vorliegende Buch will eine Form der Gewissensbesinnung anstoßen und einüben, die sich nicht so sehr an der Frage „Wodurch habe ich Gottes Gebot übertreten?“ orientiert, sondern mehr an der Frage „Wie antworte ich in meinem Leben auf die mir angebotene Liebe Gottes?“

Paulinus-Verlag
Postfach 30 40
5500 Trier



Leonard
Holtz

Die Mitte des Menschen

Herz-Jesu-Meditation in Geschichte und Gegenwart

Von Leonard Holtz sind
außerdem im
Paulinus-Verlag
erschienen:

Verfolgt und verraten

Texte vom Leiden
des Menschen durch
den Menschen.
1973. 96 Seiten,
kartoniert, 8,80 DM.

Mysterium und Meditation. Rosenkranzbeten heute

1977, 113 Seiten,
kartoniert, 9,80 DM.



Paulinus-Verlag
Fleischstraße 62-65
Postfach 30 40
5500 Trier

Auf der Suche des heutigen Menschen nach der Mitte will dieses Buch die Dimension des Herzens aufweisen, Anleitung zu einer zeitgemäßen Herz-Jesu-Meditation geben und zur Auseinandersetzung mit dieser Form christlicher Frömmigkeit provozieren. Ein Überblick über die Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung konfrontiert mit Texten der Heiligen Schrift, der Vätertheologie, der mittelalterlichen Mystik und der Herz-Jesu-Frömmigkeit der letzten Jahrhunderte. In einem eigenen Teil sind ausgesuchte Texte, Lieder und Gebete aus Geschichte und Gegenwart zusammengestellt und die Anrufungen der Herz-Jesu-Litanei zur Meditation aufgeschlossen.

204 Seiten,
8 schwarzweiße und 5 vierfarbige
Bildtafeln, 12 × 18 cm, Pappband,
29,80 DM

PETER PFISTER · HANS RAMISCH

Die Frauenkirche in München

GESCHICHTE BAUGESCHICHTE UND AUSSTATTUNG

**Mit einem Geleitwort des Erzbischofs von München und
Freising Herrn Dr. Friedrich Wetter**

272 Seiten im Großformat 22 × 28 cm
mit über 180 Abbildungen meist in Vierfarbendruck
Pappband mit fünffarbigem Schutzumschlag
DM 58,— Best.-Nr. 150

Seit 1868, also nach fast 120 Jahren, liegt mit diesem Buch erstmals wieder ein zusammenschauendes Werk über die Münchener Frauenkirche vor, das Wahrzeichen Münchens und des ganzen Bayernlandes. Auf wissenschaftlicher Grundlage beruhend, ist das Buch allgemein verständlich geschrieben, es informiert über historische und kunstgeschichtliche Zusammenhänge und setzt neue Akzente im Verständnis der künstlerischen Konzeption des Domes, die gerade in den letzten hundert Jahren eine mehrfache Änderung erfahren hat.

Mittelpunkt und Kernstück des Buches sind neben einem Gang durch die Kirchengeschichte des Domes und einer kunsthistorischen Abhandlung vor allem die über 180 meist farbigen und ganzseitigen Abbildungen der Ausstattung des Domes im Lauf der Jahrhunderte. Viele hier abgebildete Stücke wurden bereits als für immer verloren bzw. als Brandverluste des zweiten Weltkrieges angesehen und erst in den letzten Jahren wieder aufgespürt. Manche Kunstwerke finden hier zum ersten Mal Beachtung und werden der Öffentlichkeit vorgestellt.

Ein beigegefügt Lageplan mit Querverweisen auf Text und Abbildungen macht das Buch zugleich zu einem hervorragenden Domführer.

ERICH WEWEL VERLAG, Anzinger Str. 1, 8000 München 80

Jörg Jeremias

Der Prophet Hosea

(Das Alte Testament Deutsch, Band 24/1). 174 Seiten, kart. DM 23,-; bei Subskription auf das Gesamtwerk ATD DM 19,60. Leinen DM 35,-; bei Subskription auf das Gesamtwerk ATD DM 29,80

Kein anderer Prophet reflektiert und beschreibt das Gottesverhältnis Israels so grundsätzlich wie Hosea, kein anderer greift in einem auch nur annähernd vergleichbaren Maße auf Traditionen der frühen Geschichte des Gottesvolks zurück. Die Auslegung ist von der Überzeugung geleitet, daß die gegenwärtige Prophetenexegese stärker als bisher zwischen mündlich verkündetem und schriftlich überliefertem Prophetenwort zu unterscheiden hat. Das Hoseabuch ist als umfassendes Ganzes literarisch konzipiert worden und beansprucht als solches Gültigkeit für spätere Generationen.

Hermann Gunkel

Einleitung in die Psalmen

Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels. 4., um ein Register erweiterte Auflage. Ca. 560 Seiten, Leinen ca. DM 138,-

Dieses grundlegende Werk wird jetzt durch ein ausführliches Stellenregister (Bibel und außerkanonische Schriften) von Walter Beyerlin erschlossen.

»Wer in der neueren Psalmenforschung ad fontes gehen will, wird auch in Zukunft auf Gunkels «Einleitung in die Psalmen» und den Kommentar «Die Psalmen» nicht verzichten können.«

Deutsches Pfarrerberblatt

»Dieses Standardwerk der alttestamentlichen Wissenschaft wird vielen Theologen hochwillkommen sein, weil es wie kein zweites Buch unmittelbar in die form- und gattungsgeschichtliche Arbeit am Alten Testament einführt.«

Das Neueste

Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen und Zürich

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Josef Georg Ziegler, Mainz
Christozentrische Moraltheologie

Herbert Schlögel, Köln
Lehramt und sittliches Handeln

Heribert Smolinsky, Würzburg
Stadt und Reformation

Hubert Socha, Trier
Munus regendi

Renate Brandscheidt, Trier
Gerichtsklage

Heft 1
Januar, Februar, März 1983
92. Jahrgang Pastor Bonus
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Neue theologische Literatur



INHALT

Josef Georg Ziegler: Zur Begründung einer christozentrischen Moralthologie	1 – 21
Herbert Schlögel: Zur Kompetenz des Lehramtes für das sittliche Handeln. Ekklesiologische Perspektiven	22 – 31
Heribert Smolinsky: Stadt und Reformation. Neue Aspekte der reformationsgeschichtlichen Forschung	32 – 44
Hubert Socha: Das munus regendi im Entwurf der Lex Ecclesiae Fundamentalis II	45 – 60
Renate Brandscheidt: Die Gerichtsklage des Propheten Jeremia im Kontext von Jer 17	61 – 78
Besprechungen	79 – 80

Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Prälat Prof. Dr. Josef Georg Ziegler, Saarstraße 21, 6500 Mainz
P. Dr. Herbert Schlögel OP, Komödienstraße 4–8, 5000 Köln 1
Dr. Heribert Smolinsky, Steinbachtal 97, 8700 Würzburg
Prof. P. Dr. Hubert Socha SAC, Auf der Jüngt 1, 5500 Trier
Dr. Renate Brandscheidt, Im Tiergarten 11a, 5500 Trier

Schriftleiter: Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: Auf der Jüngt 1, D-5500 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-5500 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,— DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Beilagenhinweis

Diesem Heft ist eine Beilage des Paulinus-Verlages, 5500 Trier, beigelegt.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

LS

X 21 935 F

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Heft 2
April, Mai, Juni 1983
92. Jahrgang Pastor Bonus
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Rolf Zerfaß, Würzburg
Predigt und Gemeinde

Martin Rock, Mainz
Kernenergie

Walter Radl, Düsseldorf
Eschatologische Gleichnisse Jesu

Heinz Giesen, Hennef
Mk 9, 1

Reinhold Bohlen, Trier
Jesus Sirach

Neue theologische Literatur

INHALT

Rolf Zerfaß: Predigt und Gemeinde	89 – 104
Martin Rock: Kontroverse um Kernenergie. Eine Herausforderung an die katholische Ethik	105 – 121
Walter Radl: Zur Struktur der eschatologischen Gleichnisse Jesu	122 – 133
Heinz Giesen: Mk 9, 1 – ein Wort Jesu über die nahe Parusie?	134 – 148
Kleinerer Beitrag:	
Reinhold Bohlen: Zu einer neuen Übersetzung des Buches Jesus Sirach .	149 – 153
Besprechungen	154 – 168

Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Rolf Zerfaß, Grundweg 15, 8706 Höchberg

Prof. Dr. Martin Rock, Saarstraße 21, 6500 Mainz

Dr. Walter Radl, Bocholter Straße 1, 4000 Düsseldorf 30

Prof. Dr. Dr. Heinz Giesen, Waldstraße 9, 5202 Hennef (Sieg)

Dr. Reinhold Bohlen, Auf der Jüngt 1, 5500 Trier

Schriftleiter: Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: Auf der Jüngt 1, D-5500 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-5500 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,— DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Beilagenhinweis:

Diesem Heft ist eine Beilage des EOS-Verlages, 8917 St. Ottilien, und des L'Osservatore Romano, Deutsche Vertriebsagentur, 8700 Würzburg, beigelegt.

Urheberrechtlicher Hinweis:

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

12. Aug. 1983

X 21 935 F

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Ekkart Sauser, Trier
Priesterliche Freundschaft

Reinhold Weier, Trier
Sakramente

Ludger Schenke, Mainz
Joh 6, 1 – 25

Hansjürgen Verweyen, Essen
Fundamentaltheologie

Hans Hermann Henrix, Aachen
Das Judentum

Heft 3
Juli, August, September 1983
92. Jahrgang Pastor Bonus
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Neue theologische Literatur

INHALT

Ekkart Sauser: Priesterliche Freundschaft bei Augustinus	177
Reinhold Weier: Die Notwendigkeit der Sakramente	184
Ludger Schenke: Das Szenarium von Joh 6, 1 – 25	191
Hansjürgen Verweyen: Aufgaben der Fundamentaltheologie	204
Hans Hermann Henrix: Das Judentum – außerhalb der Kirche, also heillos?	216
Besprechungen	234

Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. DDr. Ekkart Sauser, Auf der Jüngt 1, 5500 Trier
Prof. DDr. Reinhold Weier, Kleine Eulenpfütz 10, 5500 Trier
Prof. Dr. Ludger Schenke, Saarstraße 21, 6500 Mainz
Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Postfach 10 37 64, 4300 Essen 1
Dipl.-Theol. Hans Hermann Henrix, Arndtstraße 28, 5100 Aachen

Schriftleiter: Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: Auf der Jüngt 1, D-5500 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-5500 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,— DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Beilagenhinweis:

Diesem Heft ist eine Beilage des EOS-Verlages, 8917 St. Ottilien, und des L'Osservatore Romano, Deutsche Vertriebsagentur, 8700 Würzburg, beigelegt.

Urheberrechtlicher Hinweis:

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

15. Dez. 1983 LS



TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Heft 4
Oktober, November, Dezember 1983
92. Jahrgang Pastor bonus
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Alfons Thome, Trier
Religionspädagogische Entwicklung

Hermann J. Pottmeyer, Bochum
Zwiespältige Ekklesiologie

Ekkart Sauser, Trier
Mutter Kirche

Arno Anzenbacher, Mainz
Ethik

Andreas Heinz, Trier
Trierer Kartäuser-Rosenkranz

Reinhold Weier, Trier
Theologie des Heiligen Geistes

Peter Prassel, Trier
Das Subjekt der Theologie

Neue theologische Literatur

INHALT

Alfons Thome: Akzente der religionspädagogischen Entwicklung nach Konzil und Synode	261 – 271
Hermann J. Pottmeyer: Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums – Ursache nachkonziliarer Konflikte	272 – 283
Ekkart Sauser: „Kirche machen“ – „Kirche empfangen“: Ein erneuter Lobpreis auf die „Mutter Kirche“	284 – 291
Arno Anzenbacher: Zur Konvergenz von klassisch-naturrechtlicher und formalistischer Ethik	292 – 305
Andreas Heinz: Eine spätmittelalterliche Exempelsammlung zur Propagierung des Trierer Kartäuser-Rosenkranzes	306 – 318
Kleinere Beiträge:	
Reinhold Weier: Theologie des Heiligen Geistes	319 – 322
Peter Prassel: Das Subjekt der Theologie nach Ägidius Romanus (1243/7 – 1316)	323 – 330
Besprechungen	331 – 340

Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Alfons Thome, Löstertal-Lohbachstraße 40, 6648 Wadern
 Prof. Dr. Hermann J. Pottmeyer, Universitätsstraße 150, 4630 Bochum 1
 Prof. Dr. Ekkart Sauser, Auf der Jüngt 1, 5500 Trier
 Prof. Dr. Arno Anzenbacher, Saarstraße 21, 6500 Mainz
 Prof. Dr. Andreas Heinz, Maximinerweg 46, 5521 Auw a. d. Kyll
 Prof. Dr. Reinhold Weier, Kleine Eulenpfütz 10, 5500 Trier
 Dr. Peter Prassel, Weberbach 17/18, 5500 Trier

Schriftleiter: Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: Auf der Jüngt 1, D-5500 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-5500 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43, – DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Beilagenhinweis

Diesem Heft ist eine Beilage des Paulinus-Verlages, 5500 Trier, beigelegt.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

